La religión en la evolución humana

Del Paleolítico a la era axial

20

ROBERT N. BELLAH



Centro de Investigaciones Sociológicas
Madrid 2017



Traducción de Juan Ramón Azaola, Andrés Barba y Carmen Cáceres

Revisión de Josetxo Beriain

Bellah, Robert Neelly (1927-2013)

La religión en la evolución humana: del Paleolítico a la era axial / Robert N. Bellah; presentación a cargo de Josetxo Beriain; traducción de Juan Ramón Azaola, Andrés Barba y Carmen Cáceres; revisión técnica de Josetxo Beriain. - Madrid : Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017 (Clásicos Contemporáneos ; 20)

1. Religión 2. Evolución humana 3. Antropología teológica
21/29

Título original: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age.* Cambridge: Harvard University Press, 2011.

Primera edición, noviembre 2017

Catálogo de Publicaciones de la Administración General del Estado
http://publicacionesoficiales.boe.es

ISBN: 978-84-7476-745-2
NIPO: 788-17-024-6
Depósito legal: M-34327-2017

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

Fotocomposición e impresión: Gracel asociados, S.L.L.
Av. Valdelaparra, 27, naves 18-19. 28108 Alcobendas (Madrid)




El papel utilizado para la impresión de este libro es al menos 60% reciclado y libre de cloro.

Esta publicación cumple los criterios medioambientales de contratación pública.

Índice

En memoria de Melanie Bellah
y para nuestros nietos,
y los de ellos...

Presentación

La aparición de la traducción en lengua española de la magna obra de Robert N. Bellah (1927-2013), *Religion in the Human Evolution. From Paleolithic to the Axial Age*[1], publicada por el Centro de Investigaciones Sociológicas, constituye un evento apropiador de carácter bibliográfico, ya que supone una aportación relevante no solo para el campo de la sociología de la religión, sino coextensivamente para las teorías sociológica y antropológica, para la teología, la filosofía y en general para las ciencias humanas y sociales, ya que supone un enfoque renovador que se reflejará en los debates sociorreligiosos a partir de ahora. Bellah ha dedicado su amplia obra al estudio de las religiones en Japón —su estudio de la religión Tokugawa[2] (1600-1868) que antecede a la era Meiji sigue siendo pionero—, así como al estudio de los comportamientos religiosos contemporáneos en Estados Unidos —en este ámbito se encuadra el estudio que le hizo mundialmente famoso: «*La religión civil americana*»[3], publicado originalmente en 1967—, y también ha dedicado una parte importante de su obra al análisis del hecho religioso en las sociedades modernas avanzadas[4]. Bellah realiza

1 En adelante, de forma abreviada: *RHE*, 2011, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
2 Véase (1957), *Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan*, Nueva York, Free Press.
3 Trabajo del que existe versión española en Josetxo Beriain y Maya Aguiluz (eds.) (2007), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 114-139.
4 Véase su obra (1989), *Hábitos del corazón. Individualismo y compromiso en la vida americana*, Madrid, Alianza.

en *RHE* una «genealogía afirmativa» del hecho religioso, deteniéndose en el análisis de las prácticas rituales, de los significados implicados y de las narrativas que se configuran en forma de comunidades de interpretación en conflicto. El alcance de esta obra es enorme porque abarca tanto las formas más elementales como aquellas que estudió Émile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), así como las más complejas y diferenciadas *(World Religions)*, como las que son objeto de análisis en la sociología de la religión (1904-1917) de Max Weber dedicada al estudio de las religiones universales en perspectiva comparada. Su preocupación por el tema de la evolución remite a un trabajo previo[5] en el que considera que la evolución de cualquier sistema supone un proceso de diferenciación creciente y de complejidad de organización que dotan a cada sistema social en cuestión de una *mayor capacidad* para adaptarse a entornos cambiantes. La evolución en este sentido no es nada metafísico sino la simple generalización empírica de que las formas más complejas proceden a partir de formas más simples. En *RHE,* su interés particular en la evolución de las formas religiosas remite al análisis de «*la evolución de las capacidades*: la capacidad de crear oxígeno; la capacidad de formar grandes organismos complejos después de un par de miles de millones de años, cuando solo los organismos unicelulares habían hecho acto de presencia; la capacidad de endotermia, o sea la facultad de aves y mamíferos de mantener una temperatura corporal constante que les permitiera sobrevivir en temperaturas un tanto extremas, ya fueran frías o calientes; la capacidad de emplear días o semanas, en el caso de muchos mamíferos y aves, o años, en el caso de chimpancés y otros monos, o décadas en el caso de humanos, en criar desamparadas crías o niños incapaces de sobrevivir por su cuenta; la capacidad de fabricar bombas atómicas. La evolución no nos garantiza que utilizaremos esas nuevas capacidades sabiamente o bien. Tales capacidades pueden ayudarnos o pueden destruirnos, dependiendo de lo que hagamos con ellas» (*RHE,* 2011: xiv). Dentro de estas capacidades, Bellah sitúa al lenguaje como apalabramiento del mundo a través de la producción de actos de habla y también al ritual como conjunto de actividades performativas que proponen un orden de las cosas distinto al orden de las cosas en el mundo de la vida cotidiana. Es en el ritual, a partir de él, como surge el mundo sagrado como algo completamente distinto al mundo profano. Las relaciones diversas y cambiantes que se establecen entre ambos mundos constituirá el objetivo primordial de este libro de Bellah.

El apoyo metodológico que sustenta el hercúleo intento interpretativo de Bellah es la obra del psicólogo de la evolución Merlin Donald[6], *The*

---

5 (1964), «Religious Evolution», *American Sociological Review*, 39, 3: 358-374. Véase al respecto el interesante trabajo de José Casanova (2012), «Religion, the Axial Age and Secular Modernity», en R. N. Bellah y Hans Joas (eds.), *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 191-221.

6 M. Donald (1990), *The Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, Mass., Harvard.

Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of the Evolution of Culture and Cognition, obra de enorme alcance asimismo en la que subyace un concepto de evolución no evolucionista, es decir, un concepto no finalista, no teleológico, que en cada estadio no hace *tabula rasa* del anterior, creándose de esta guisa una recomposición original entre lo nuevo y lo viejo donde no existe un final al que tiende el proceso evolutivo, sino un conjunto de capacidades provisionales en el tiempo con gran capacidad de adaptación en contextos contingentes. Bellah adoptará este planteamiento evolutivo, pero sin renunciar a una perspectiva comparativa, como también antes que él mismo hace Weber. Según él, existe una referencia, la trascendencia que producen los encantamientos y los desencantamientos del mundo, que actúa como premisa insoslayable a una tipología comparativa que se aplica al análisis de las diversas constelaciones de sentido que surgen en el seno de las distintas religiones y que no dibuja un modelo lineal e irreversible que conduce, a través de diversos estadios preparatorios, a *un* estadio final determinado.

Merlin Donald distingue tres estadios principales. Un primer estadio que denomina la *cultura mimética* desarrollada por el *Homo erectus*, es decir, los primates y los australopitecos, hace 2.000.000 de años, donde se pone de manifiesto un aumento del tamaño del cerebro y la emergencia del más básico de los niveles de representación, la habilidad imitativa para reeditar eventos. Usamos nuestros cuerpos para reproducir eventos pasados y futuros y el gesto es la forma primordial de comunicación. Es una cultura silente porque todavía falta el lenguaje articulado en forma de actos de habla. La mímesis es un modo gestual de expresión que es inherentemente reduplicativo y colectivo en su naturaleza, convierte la arena pública de la acción en teatro. La forma primordial distintivamente humana de cultura está orientada performativamente. Los humanos son actores e, inicialmente, en su forma arcaica, el rostro público de esa cultura mimética ha sido un teatro de acción personificada, manifiesta en la emergencia de patrones ritualizados de cultura práctica, como las migraciones estacionales coordinadas, los campamentos compartidos y alguna división rudimentaria del trabajo. La danza es una de las formas originarias de tal cultura mimética vitales en casi todas las sociedades tribales. El *Homo erectus* tuvo la habilidad de ensayar y evaluar y así afinar sus propias acciones. El entrenamiento es esencialmente una acción mimética donde el individuo debe repetir una actividad performativa previa con la finalidad de practicarla y mejorarla. Este tipo de imaginación mimética sobrevivirá en la naturaleza esencialmente teatral de las relaciones humanas[7], así como en las prácticas rituales, en la música y en las artes visuales.

La transición del *Homo erectus* al *Homo sapiens* (250.000-100.000 años) marca un nuevo estadio evolutivo, el representado por la *cultura*

---

7 Erwing Goffman (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu; Randall Collins (2009), *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos.

mítica, caracterizado por el surgimiento del sistema del habla, como nueva modelización del universo de la existencia humana, así como por el surgimiento de la metáfora y la narrativa. Este tránsito de una forma puramente mimética de cultura al lenguaje hablado, a la narrativa, y a una cultura oral-mítica completamente desarrollada supone un desarrollo revolucionario que precipita un tránsito en la representación propia de las costumbres miméticas de movimientos lentos hacia la capacidad narrativa grupal. Esta adaptación introduce un nuevo estrato de cultura con la consecuencia de que tanto la cognición humana como las formas culturales asociadas se hacen más complejas y diversificadas. Los seres humanos no viven (solo) en el mundo real, crean nuevas capacidades adaptativas (que rompen con las meras conductas instrumentales de supervivencia), entre las que destacan el juego[8] y el ritual que funge de primera forma seria de juego reglado en la historia evolutiva humana. Por tanto, no es nada descabellado afirmar que la religión procede del juego. La elaboración de constelaciones de símbolos que condensan y subliman la realidad en un nivel distinto permite la emergencia de narrativas en las que aparece el ser humano como *story teller* que cuenta una historia total y englobante. La expresión pública de esta nueva habilidad narrativa se manifiesta en una imaginación liberada que faculta a los seres humanos a reorganizar eventos más complejos en la imaginación o incluso a inventar eventos ficticios, como ocurre en la narrativa y en la fantasía, permitiendo de esta guisa la emergencia de variaciones sin límite en cuanto a cómo la realidad del grupo pudiera ser construida.

Hace aproximadamente 40.000 años surge un tercer estadio, la *cultura teórica,* y el «hardware» que contribuye al despliegue de esta nueva adaptación no es ya biológico sino tecnológico, y está apoyado en la invención gráfica, en la construcción teórica, en una forma autorreflexiva de conocimiento basada en el pensamiento sobre el propio pensamiento y en el despliegue de una memoria externa, como se pondrá de manifiesto en las diversas religiones del Libro. El cerebro humano ha coevolucionado junto a sus culturas cognitivas a lo largo de más de dos millones de años y ha alcanzado un punto donde no puede realizar su diseño potencial fuera de la cultura. La estructura de la mente se ha fijado cada vez menos en el neocórtex. A medida que progresa la evolución, actuamos dentro de «colectividades cognitivas» en simbiosis con sistemas externos de memoria como las religiones del Libro, los museos, las bibliotecas, los templos, los monumentos, etc. Esta tercera transformación ha conducido a una de las más grandes reconfiguraciones de la estructura cognitiva, sin grandes cambios genéticos en la historia de los mamíferos —de hecho, nuestros genes son prácticamente idénticos a los de un chimpancé o un gorila, pero nuestra arquitectura cognitiva no lo es—. Está indisociablemente unida a

8 Los autores en los que se apoyan tanto Donald como Bellah son Johan Huizinga, Gordon Burghardt y Alison Gobnik.

esas «colectividades cognitivas». Nos hemos hecho más complejos, multidependientes, mentes híbridas, portando dentro de nosotros, tanto como individuos como sociedades, toda la herencia evolutiva de los dos pasados millones de años.

A juicio de Bellah, «en el primer milenio a. de C. la cultura teórica emerge en diversos lugares del viejo mundo, poniendo en cuestión las viejas narrativas, reorganizando las mismas y sus bases miméticas, rechazando el ritual y el mito mientras crea nuevos rituales y mitos, y cuestionando todas las viejas jerarquías en nombre del universalismo ético y espiritual. La efervescencia cultural de este período condujo a nuevos desarrollos en la religión y la ética, pero también en la comprensión del mundo natural, los orígenes de la ciencia. Por estas razones llamamos axial a ese período» (R. N. Bellah, *RHE*, 2011: xix). Bellah se apoya en Arnaldo Momigliano, quien afirma: «Se ha convertido en un lugar común, después de *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (Origen y meta de la Historia)* de Karl Jaspers —el primer libro original sobre historia aparecido en la Alemania de la posguerra en 1949—, hablar del *Achsenzeit*, de la era axial, que incluía la China de Confucio y Lao-Tse, la India de Buda, el Irán de Zoroastro, la Palestina de los Profetas y la Grecia de los filósofos, los trágicos y los historiadores. Hay un elemento de verdad muy real en esta formulación. Todas esas civilizaciones exhiben alfabetismo, una compleja organización política que combina gobierno central y autoridades locales, elaborada planificación urbana, avanzada tecnología del metal y la práctica de una diplomacia internacional. En todas esas civilizaciones hay una profunda tensión entre poderes políticos y movimientos intelectuales. Por doquier son notables los intentos de introducir mayor pureza, mayor justicia, mayor perfección y una más universal explicación de las cosas. Nuevos modelos de realidad, ya fueran mística o profética o racionalmente entendidos, son propuestos como una crítica a, y una alternativa de, los modelos imperantes. Estamos en la era de la crítica»[9].

A mi juicio, donde el libro adquiere un perfil realmente innovador es en el análisis de la génesis social de las capacidades y específicamente del concepto de «trascendencia» que en clave religiosa será el mitomotor de la «revolución» axial en las convicciones. En los capítulos 1 y 2, Bellah muestra que esa capacidad de «*going offline*» que ya existía antes se transforma a partir de la era axial en un «*transcending*», un «*beyonding*» que diferencia el mundo en dos instancias: sagrado/profano, y las replica más tarde en «religioso/secular». Concretamente, ¿qué significa «trascendencia»[10] en estas nuevas constelaciones religiosas axiales? Este término implica que una separación cuasi espacial distinta entre lo intramundano y lo divino emerge en esas religiones y filosofías, y que nuevas ideas han sido desarrolladas a

---

9 Citado por R. N. Bellah, *RHE*, 2011, 268.

10 Véase la la introducción de Hans Joas a (2005), *Die kulturellen Werte Europas*, Hans Joas y Klaus Wiegant (eds.), Francfort, Fisher, 8-9.

partir de la existencia de un ámbito supramundano, trascendente, de forma absoluta, no a partir de una «trascendencia inmanente» como sucedía en la religión totémica estudiada por Durkheim. Mientras, previamente, en la religiosidad preaxial, lo divino estaba en el mundo y era parte del mundo, es decir, mientras no había una separación entre lo divino y lo mundano y cuando, por tanto, los espíritus y los dioses podían ser directamente influenciados y manipulados por el hecho de ser parte del mundo. Con la emergencia de las nuevas religiones de redención y de las filosofías de la edad axial, se crea un *hiatus* entre ambas esferas. La idea directriz radica en que lo divino es lo Otro actual, verdadero e irrefutable, y lo mundano, en comparación, solo puede ser inferior. Esta tensión entre lo mundano y lo trascendente tendrá importantes consecuencias. Por ejemplo, la noción de un gobernante divino[11], como sucedía en la religiosidad de Babilonia, en la religiosidad mesoamericana prehispánica o en las dinastías del antiguo Egipto, ya no es compatible con tal diferenciación. Este no puede ser ya a imagen de Dios, debido a que los dioses «ocupan» otro ámbito, el ámbito de lo trascendente («lo absolutamente Otro» en los términos de Rudolph Otto). Incluso el gobernante pudiera ser obligado a justificarse a sí mismo ante los mandamientos divinos. El conflicto sobre el Dios auténtico y la correcta interpretación de los mandamientos divinos hace su aparición, precisamente por el surgimiento de una clase reflexiva de especialistas, intelectuales, sacerdotes, clérigos, filósofos, *literati*.

El valor religioso ya no reside en la identificación total con el grupo, en los términos de Durkheim, sino que empieza a adquirir la forma de *una apertura personal a la trascendencia*[12]. Teniendo en cuenta que los nuevos mensajes religiosos de la edad axial fueron dirigidos a los individuos como tales, más que a células de un organismo social, tales mensajes fueron universales en su alcance. Como afirma Robert N. Bellah: «Desde el punto de vista de (la religión axial, o en su terminología, las religiones históricas), un hombre ya no es definido en los términos de la tribu o del clan del que procede o en los términos del Dios particular al que sirve sino como un *ser capaz de salvación*. Esto es, deviene posible, por primera vez, concebir al ser humano en cuanto ser humano»[13]. Esto significa que el período de las religiones tribales y nacionales se debilita y que comienza el período de las religiones universalistas. Los avances «axiales», de alguna manera, prepararon el terreno y las condiciones para la institucionalización de las religiones «históricas» universales.

En el fondo de la argumentación de Robert N. Bellah existe una conjetura sociorreligiosa: cuanto más se confirma la concepción de un Dios

---

11 Wittrock Björn (2012), «The Axial Age in Global History. Cultural Crystallization and Societal Transformation», en R. N. Bellah y Hans Joas (eds.), *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge, Mass., The Belknap of the Harvard University Press, 102-125.

12 B. Schwartz (1975), «The Age of Transcendence», en *Wisdom, Revelation and Doubt, Daedalus*, 2, 3-4.

13 R. N. Bellah (1970), *Beyond Belief*, Nueva York, Harper and Row, 33.

único, supramundano y universal, o de un orden supramundano e impersonal, con la evolución de las sociedades, tanto más agudo se hace el problema de cómo puede ser compatible el infinito poder de tales ámbitos trascendentes con el hecho de la *contingencia* e *imperfección* del mundo[14]. Con el incremento de las esperanzas en «el más allá», a medida que se va concibiendo esta vida, cada vez más, como una forma de existencia provisional, creada de la nada y perecedera o preexistente, por tanto, sometida a su creador o a un destino supramundano como valores y fines últimos en el más allá, y, por lo tanto, la actuación en esta vida queda orientada por el destino en la otra, con tanta mayor fuerza se impone en un primer plano el problema de la relación de Dios creador o de un orden impersonal increado con el mundo y su imperfección (*dualismo ontológico de la profecía ejemplar* —Budha como *renouncer— o dualismo ético de la profecía ética* —Moisés como *denouncer*)[15]. Debemos ser conscientes de que entre las diferentes orientaciones culturales existen diferencias cruciales en la definición de la tensión entre los órdenes trascendental y mundano y en los modos de resolver esta tensión. Pongamos algunos ejemplos tomados del cuerpo del libro de Bellah. Existe la distinción entre aquellos casos en los que la tensión fue expresada en términos relativamente seculares (como ocurrió en el confucionismo y en los sistemas de creencia clásicos chinos —objeto de análisis en el capítulo 8—, así como, aunque de forma algo diferente, en el mundo griego —objeto de análisis en el capítulo7—) y aquellos casos en los que la tensión fue concebida en términos de un *hiatus* religioso (como ocurre en gran parte de las religiones monoteístas, en el hinduismo y en el budismo —objeto de análisis en el capítulo 9). Dentro de estos últimos casos están, por una parte, las religiones monoteístas objeto de análisis en el capítulo 6—, en las que existe una divinidad, cuyo monopolio exclusivo de lo sagrado supondrá una desacralización de espíritus, seres sobrenaturales y criaturas mundanas por él creadas, estando situada fuera del mundo y controlándolo potencialmente y, por otra parte, están aquellos sistemas, como el hinduismo y el budismo, donde un sistema trascendental, cósmico, fue concebido en términos impersonales, casi metafísicos y en un estado de tensión existencial continua con el orden mundano[16]. Mientras el judaísmo antiguo mantuvo una relación de

---

14 M. Weber (1978), *Economía y Sociedad*, Ciudad de México, 412. Dios representa el plano de trascendencia primordial, aquello que Rudolf Otto ha llamado lo *totaliter aliter* («lo totalmente otro») (1985, *Lo Santo*, Madrid, Alianza, 40-48), o también lo que Th. Luckmann ha llamado «gran trascendencia» (1991, *Die Unsichtbare Religion*, Francfort, Suhrkamp, 168).

15 M. Weber, op. cit., 414; N. Luhmann, «Die Ausdifferenzierung der Religion», en *Gesellschaftstruktur und Semantik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, vol. 1, 313. Véase también el importante trabajo de Wolfgang Schluchter, «Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World», en Sam Whimster y Scott Lash (eds.) (1987), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Londres, Allen and Unwin, 92-119.

16 Véase al respecto el capítulo de Max Weber, «Los caminos de salvación y su influjo en los modos de vida», incluido en su *Sociología de la religión*, 1978, *Economía y Sociedad*, Ciudad de México, 420-452; asimismo, tienen gran interés los trabajos de S. N. Eisenstadt, (1986),

indiferencia hacia el mundo, en el cristianismo originario se observa una fluctuación entre la indiferencia y la trascendencia de este mundo —«mi reino no es de este mundo», proclama el nazareno (Juan 18, 33-37)—, el islam fluctúa entre el dominio, en el sentido de conquista del mundo, y la adaptación al mundo y el protestantismo ascético de orientación calvinista acreditará un dominio del mundo —religiosamente sin valor— como el *locus* de comprobación de la fe en la vida práctica. El budismo y el hinduismo mantienen una actitud de huida contemplativa apolítica del mundo y el confucionismo se manifiesta como una «religión» política con una actitud de adaptación y acomodo al orden natural inmanente del mundo. Mientras la ascética cristiana medieval «niega el mundo», asimismo lleva consigo la relación interna negativa de una supuesta *lucha* contra el «mundo», frente a la idea de huida de la mística oriental.

Unas pocas líneas sobre la estructura temática del libro. Este consta de un prefacio, nueve capítulos y la conclusión que se distiende a lo largo de una singladura que comienza en el *Big Bang* y alcanza hasta las religiones universales y que ocupa más de 700 páginas. En el prefacio, Bellah traza las líneas maestras de su enfoque evolutivo y de la guía metodológica que le proporciona la ya citada obra de Merlin Donald, que será la lente a través de la cual mira e interpreta las diferentes formas religiosas. A lo largo de los dos primeros capítulos enfatiza el despliegue, a través del cual el ser humano «trasciende», «va más allá», del espacio y el tiempo dados, generando capacidades nuevas —el juego, el ritual, la capacidad de simbolización, la religión, los medios de comunicación simbólica generalizada como el dinero y el poder, etc.— que de forma creativa producen realidades múltiples que «transgreden» lo dado. Si consideramos como una primera protoglobalización físico-espacial, como una primera trascendencia, el papel del *Homo erectus* al descender de los árboles en África, adoptar una posición bípeda y comenzar a colonizar espacios de la sabana y «conquistar» otros continentes, ya tenemos de alguna manera *in nuce* un fenómeno de «*going offline*» en toda regla. En igual medida podemos considerar como protoglobalización de las ideas aquella que representa la emergencia de las religiones universales de salvación en distintos sitios —en el Ganges, entre el Tigris y el Éufrates, en torno al río Amarillo— que se extenderán *urbi et orbe* con el paso del tiempo alcanzando una realidad global. En el capítulo 3 analiza la religión tribal en la que se concitan rasgos de las culturas episódicas, miméticas y mítico-simbólicas, en donde examina el papel que juega la efervescencia colectiva, de la intensificación de la vida colectiva, en la génesis social del

«Introduction: The Axial Age Breakthroughs-Their Characteristics and Origins», en S. N. Eisenstadt (ed.), *The Origin and Diversity of Axial Civilizations*, Albany, State University of New York, Press, 1-29, del mismo autor: (1982), «The Axial Age. The Emergence of the Transcendental Visions and the Rise of Clerics», *European Journal of Sociology*, vol. 23, 2, 294-314, y (1985), «This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World. Weber's 'Religion of China' and the Format of Chinese History and Civilization», *Journal of Developing Societies*, vol. 1, 168-186.

universo religioso, ejemplificándolo en tres tribus, en los kalapalo del Mato Grosso brasileño, en los wibiri del centro de Australia y en los navajo del suroeste de Estados Unidos. En el capítulo 4 analiza el estadio intermedio que lleva a las religiones arcaicas, representadas por los Tikopia de la Polinesia, donde observa una curva en forma de U que lleva del despotismo de los primates al igualitarismo de las sociedades de cazadores y recolectores para regresar a un cierto despotismo representado por sociedades más complejas en donde comparece la figura de Dios como rey y como jefe supremo tribal. El capítulo 5 lo dedica al estudio de las religiones arcaicas representadas por la antigua Mesopotamia y por el antiguo Egipto. Lo divino y lo humano aparecen unidos en la figura del rey que sirve a Dios, del individuo guiado por Dios. Mesopotamia representará una multi-ciudad-Estado-civilización y Egipto el primer Estado nacional hace 2600 años a. de C. En el capítulo 6 comienza el análisis de las religiones universales, donde antes de analizar el judaísmo antiguo, sitúa un resumen muy orientativo de todas las religiones universales (*RHE*, 2011: 265-282) que tiene una versión previa[17]. Analiza los hitos fundamentales de la transición del Dios tribal *El* al Dios de la confederación *Yahweh*, destacando el rol de los profetas (frente a los sacerdotes), la revolución deuteronómica, el rol de Moisés, no el que une cielo y tierra sino aquel que une a Dios y su pueblo, no es un rey clásico sino un profeta. En el capítulo 7 aborda el análisis de la antigua Grecia, el papel de la vieja aristocracia, de los héroes, de los Juegos Olímpicos y de la tragedia en Homero y Hesíodo. Se detiene en el análisis de los comienzos de la especulación racional representada por Anaximandro y su concepto de *Apeiron* («lo indeterminado») para detenerse en el análisis de las obras de Parménides y Heráclito que representan el anuncio del *Logos*, del pensamiento sobre el pensamiento que alcanza su expresión arquetípica en la figura de Sócrates y en su manifestación escrita representada en el mito de la Caverna o mito del Er presentado por Platón en el VII capítulo de *La República*. En el capítulo 8 analiza las religiones chinas al final del primer milenio a. de C., cuando una sociedad gobernada por guerreros deja paso a una sociedad gobernada por burócratas *(literati)* en torno al emperador, donde destacan dos figuras de primer rango, Confucio (Kung Tzu) y Mencio, que anuncian una filosofía pública o teología política sin proyección salvífica supramundana en donde los hombres deben tratar a los demás hombres como hombres y, finalmente, en el capítulo 9 analiza la génesis social de los diversos estratos de las religiones indias, comenzando por innovadoras interpretaciones sobre el Rigveda, los Vedas, los Bráhmanas, los Upanisads y el Bagavadgita, sus conexiones de significado internas y las figuras portadoras de religiosidad, destacando los inequívocos logros críticos axiales de estas dos últimas obras.

Josetxo Beriain
Universidad Pública de Navarra

---

17 Bellah, R. N., 2005, «What is Axial about Axial Age?», *European Journal of Sociology*, 46, 69-89.

Prefacio

Muy profundo es el pozo del pasado.
THOMAS MANN, *José y sus hermanos*.

Aquellos momentos que el espíritu parece haber superado todavía le pertenecen en las profundidades de su presente. Del mismo modo que ha atravesado todos sus momentos a lo largo de la historia, debe volver a atravesarlos en el presente.
HEGEL, *La razón en la historia*.

Cuando uno lee los poemas y los escritos de los antiguos, ¿cómo podría no querer saber algo acerca de ellos como personas? Por lo tanto, uno debería tratar de entender la época en la que vivieron. Algo que puede describirse como «buscar amigos en la historia».
MENCIO, 5B:8.

Este es un libro extenso sobre un tema extenso. Me corresponde, por lo tanto, dar al lector una explicación de por qué es tan largo (podría serlo mucho más), una especie de hoja de ruta, así como una respuesta a determinadas objeciones que pudieran suscitarse en algunos lectores. Comenzaré por utilizar las tres citas anteriores para dar una idea de lo que estoy tratando de hacer.

La metáfora de Mann del pasado como un pozo, en la frase de apertura de este libro, está inmediatamente complementada por su frase siguiente: «¿No debiéramos llamarlo sin fondo?». Queda claro en el prólogo que comienza con esas frases que Mann está temiendo, al embarcarse en una historia que se remonta al segundo milenio anterior a la era cristiana, que va a caer progresivamente en el pasado, que va a perder el control de cada agarre a su alcance para tratar de detener su caída, y en vez de ello se va a desplomar hacia algo que parece no tener fondo. Entre otras cosas, se estremece ante la idea de caer por debajo de lo humano, por completo en las profundas hondonadas de la evolución biológica. Hacia el final del prólogo otro miedo viene a preocuparle: que el pasado está muerto y que caer en el pasado es morir. Pero justo al completar el prólogo accede a la verdad que guía su iniciativa: reflexionar sobre el tiempo. «El pasado de la vida, el mundo muerto y desaparecido» es la muerte, pero la muerte, al ser la eternamente presente, es vida. Así que sobre el pasado escribe: «Porque él *es*, siempre *es*, por mucho que poda-

mos decir que *era*»[1]. Cautivado por la idea de que el pasado *es* y que, por tanto, aunque aparentemente muerto, también está vivo, se ve dispuesto a embarcarse en su proyecto, que habría de durar dieciséis años, de escribir un libro que en su edición en un solo volumen tiene más de 1.200 páginas de extensión.

Hegel, podríamos decir, recoge la metáfora de Mann sobre el pozo y la utiliza de un modo distinto: el pozo como una fuente que nos proporciona agua viva, sin la cual moriríamos. Hegel es nuestro moderno Aristóteles, quien hizo el esfuerzo de pensar sobre todas las cosas y de situarlas en el tiempo, en la evolución y en la historia. Para Hegel, no podemos conocer el espíritu objetivo, lo que llamaríamos cultura en el sentido más profundo, sin conocer su historia, incluso si pensáramos, equivocadamente, que la habíamos superado. A menos que atravesemos en nuestro presente todos los momentos de la historia del espíritu, no sabremos quiénes somos, no seremos conscientes del espíritu subjetivo, es decir, de nuestras actuales posibilidades culturales.

Finalmente, Mencio sugiere que en la historia podemos encontrar amigos que, si hacemos el esfuerzo de comprenderlos, pueden ayudarnos a seguir nuestro camino[2]. El pasaje del epígrafe está precedido por el pensamiento de que un «caballero» —el término utilizado en español para traducir el antiguo término chino *junzi* para designar a un hombre de superior rango social, que Confucio había transformado en un término para un hombre de cualidad ética superior— buscaría hacerse amigo de otros «caballeros» de su pueblo y de su país, incluso de todo el imperio, pero también de la historia misma. Mencio nos recuerda que podemos encontrar amigos de los que poder aprender, hasta el final, del más profundo pasado.

Eric Hobsbawm ha sugerido que la aceleración del cambio cultural en nuestro pasado más reciente ha amenazado con desconectarnos completamente de la historia, «rompiendo los vínculos entre generaciones, lo que es decir entre pasado y presente»[3]. Ello amenazaría todo el proyecto a cuya contribución acabo de señalar a Mann, Hegel y Mencio, y pondría en cuestión quiénes somos en tanto que humanos y a dónde queremos ir. Si no hay pasado no hay futuro: es así de sencillo. Podría incluso decirse que tampoco presente. Un vacío cultural. No es probable, pero incluso una amenaza semejante ha de ser tomada en serio y ha sido recientemente

1 Thomas Mann, *José y sus hermanos* (Ediciones B, Madrid, 2000).

2 A pesar de conocer bien el *Mencio*, no fue hasta que un texto de Yang Xiao me llamó la atención sobre él que me di cuenta de que encajaba bien con los dos primeros epígrafes que tenía en mente desde hacía mucho. Véase Yang Xiao, «How Confucius Does Things with Words: Two Hermeneutic Paradigms in the *Analects* and Its Exegeses», *Journal of Asian Studies*, 66 (2007): 513.

3 Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991* (Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1994), 15, citado en David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History* (University of California Press, Berkeley, 2004).

contrarrestada mediante la apelación a una historia profunda o grande. *Maps of Time: An Introduction to Big History* (*Mapas del Tiempo: Introducción a la Gran Historia*, Crítica, 2010), de David Christian, y *On Deep History and the Brain*, de Daniel Lord Smail, pueden considerarse como signo de los tiempos[4]. Lo que hacen Christian y Smail es volver a vincularnos a nuestra historia como especie, una especie entre muchas otras, todas las cuales son parientes nuestros, llegando hasta los organismos unicelulares de hace 3.500 millones de años. Y Christian va aún más allá, al empezar con el *Big Bang* de hace más 13.500 millones de años y acabando con un universo que se habrá instalado en un «anodino equilibrio» de aquí a unos miles de millones de años. Tanto Christian como Smail son historiadores, y ambos reconocen estar quebrantando unos tabúes bastante firmes de su profesión, al rechazar el punto de vista establecido de que la historia comienza con los textos y que por lo tanto solo tiene unos 5.000 años de edad, y que todo lo anterior a eso ha de dejarse para los biólogos y los antropólogos. Yo les sigo, limitando un tanto modestamente mi interés a un ámbito de estudio, la religión, aunque en las sociedades premodernas esta sea una categoría bastante inclusiva, y a nuestra propia especie, dedicando solo una mirada a nuestra ascendencia biológica, para acabar, no en el presente, sino en el primer milenio anterior a nuestra era, por razones que explicaré más tarde.

Algo que tanto Christian como Smail dan por supuesto, y con lo que estoy muy de acuerdo, es que la historia lo es desde el principio y que toda distinción entre historia y prehistoria es arbitraria. Eso significa que la historia biológica —es decir, la evolución— forma parte de la historia humana en todo su recorrido, aunque hace ya mucho tiempo diera lugar a la cultura y haya evolucionado junto con ella desde entonces[5]. Esto, inevitablemente, suscitará cuestiones de las que me ocuparé en detalle en el capítulo 2, que está dedicado a la religión en el contexto de la evolución humana, pero a las que debo referirme brevemente ya desde el principio. En su prólogo a *José y sus hermanos*, Mann se mostraba especialmente temeroso de caer en el pozo «sin fin» del torbellino prehumano de la evolución. No tendría que haberlo estado. Aunque escribió ese libro entre 1926 y 1942, antes de los grandes avances en la teoría evolucionista que han tenido lugar desde la mitad del siglo XX, tenía ya bastante material aprovechable, de haber dispuesto del tiempo suficiente, para poder comprobar que tenía numerosos amigos entre los organismos no humanos. Entonces ya se sabía, por ejemplo, que la atmósfera de la tierra, con su abundante

---

4 Christian, *Maps of Time*; Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain* (University of California Press, Berkeley, 2008).

5 Una mordaz discusión previa sobre esta coevolución puede verse en el artículo de Clifford Geertz, «The Growth of Culture and the Evolution of Mind», y en el libro *The Interpretation of Cultures* (Basic Books, Nueva York, 1973 [1962]), 55-83. Siento decir que cuando los biólogos escriben sobre coevolución biológica/cultural con frecuencia se basan en obras más recientes y todos olvidan citar este importante artículo.

suministro de oxígeno, no estaba presente en los primeros años de nuestro sistema solar, y que se produjo solo porque los organismos unicelulares del mar primitivo habían descubierto cómo utilizar la fotosíntesis para alimentarse, y producir así un excedente de oxígeno que, en el transcurso de unos mil millones de años, creó una atmósfera en la que la vida multicelular —plantas, animales y otras cosas— pudieran empezar a habitar las masas de tierra que previamente habían sido rocas estériles. Un pequeño voto de agradecimiento a esas microscópicas criaturas, sin las que nada actualmente existente sobre la tierra firme estaría aquí, podría haberse ofrecido sin miedo alguno.

Lo más inquietante para muchos que temen la fusión de la evolución con la historia es la creencia de que ambas se basan en dos metodologías incompatibles: la evolución es una ciencia natural, rígidamente determinista y reduccionista, que no admite libertad o creatividad, mientras que la historia es un estudio humanístico, en el que ocupa una posición central la libertad humana, tanto en su maravillosa creatividad como en su aterradora violencia. Un crudo determinismo no está ausente de algunas formas de neodarwinismo, podría decirse que fundamentalistas, en las que el sujeto de la evolución son los genes, unos genes además egoístas, y los organismos son solo vehículos a merced de las ciegas fuerzas de la selección, a través de las cuales se propagan implacablemente. Richard Dawkins, en particular mediante su muy difundido libro *El gen egoísta* (Salvat, Barcelona, 2014), es el más conocido defensor de este punto de vista. En ese libro escribe: «Somos máquinas de supervivencia, vehículos robot ciegamente programados para preservar las egoístas moléculas conocidas como genes. Estoy dispuesto a mantener que una cualidad predominante siempre esperable en un gen triunfante es la de un egoísmo implacable. Ese egoísmo del gen dará lugar por lo general a un egoísmo en el comportamiento individual»[6]. Los puntos de vista de Dawkins llamaron poderosamente la atención a raíz de la publicación de *El gen egoísta*, pero desde entonces han ganado terreno otros puntos de vista opuestos[7].

La mayoría de los estudiosos de la evolución siguen creyendo, al contrario que Dawkins, que es el organismo el que evoluciona, no los genes solamente[8]. Mary Jane West-Eberhard hace hincapié en el papel del or-

6 Richard Dawkins, *El gen egoísta* (Salvat, Barcelona, 2014).

7 Véase, por ejemplo, el libro de Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary theory* (Harvard University Press,Cambridge, Mass., 2002), 618-619, 638-641. Y también Mary Midgley, en su libro *Evolution as a Religion* (Routledge, Nueva York, 2006 [1985]), argumenta que el empleo de un término ético como «egoísta» para describir entidades biológicas es un error categórico de primer orden. Véase también Joan Roughgarden, *The Genial Gene: Deconstructing Darwinian Selfishness* (University of California Press, Berkeley, 2009).

8 En realidad en *The Extended Phenotype* (Oxford University Press, Nueva York, 1982), el libro que publicó después de *El gen egoísta*, el propio Dawkins hace ver que el hecho de tomar los genes o los organismos como unidad básica de la evolución es una cuestión que tiene más que ver con la interpretación que con los hechos, y que cada uno de ellos podría ser válido por derecho propio.

ganismo (fenotipo) en su propia evolución: «Considero a los genes seguidores, no guías, de la evolución adaptativa»[9]. Mark Kirschner y John Gerhart, en su importante libro *The Plausibility of Life*, desarrollan una concepción del control de la variación por el organismo: «Por lo que respecta a la generación de variación en el fenotipo, creemos que el organismo realmente participa en su propia evolución, y lo hace así por una tendencia relacionada con su larga historia de variación y selección»[10]. De particular importancia son los aspectos conductuales y simbólicos de la evolución, que se basan en capacidades genéticas pero que a su vez no son genéticamente controlados, ya que es ahí donde encontraremos la mayoría de los recursos a la religión: desarrollos culturales a partir de comienzos biológicos[11]. El lingüista evolucionista Derek Bickerton sugiere hasta qué punto tenemos que retroceder en el tiempo para encontrar esos comienzos. Hablando del lenguaje, pero implícitamente de cultura, escribe: «El problema con casi todos los intentos previos por observar los orígenes es que no retroceden lo suficientemente lejos. Si tuviéramos que comprender plenamente todo lo que implica el lenguaje, probablemente tendríamos que retroceder hasta el nacimiento de las más humildes de las criaturas animadas, ya que el lenguaje depende crucialmente de una matriz de volición y de primitiva consciencia que tiene que haber comenzado a quedar establecida hace cientos de millones de años»[12].

Una muy sugestiva elaboración sobre el grado en el que los organismos participan en su propia evolución, una suerte de importante evolución conductual, ha sido expuesta por John Odling-Smee y sus colegas en su libro *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*. Odling-Smee *et al.* mantienen que no podemos comprender la evolución a menos que seamos capaces de ver lo activamente que los organismos crean las condiciones para su propia evolución. La selección natural es ciega, en efecto, pero paradójicamente conduce a la acción intencional: «Si la selección natural es *ciega*, pero la construcción del nicho está *semánticamente informada* y *dirigida hacia un objetivo*, entonces la evolución tiene que consistir en un proceso totalmente *sin propósito*, es decir, la selección natural, que selecciona organismos *intencionales*, es decir, organismos constructo-

---

9 Mary Jane West-Eberhard, «Developmental Plasticity and the Origin of Species Differences», *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 102, suppl. 1 (2005): 6547. Véase también Eva Jablonka y Marion J. Lamb, *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, (MIT Press, Cambridge, 2005).

10 Marc Kirschner y John Gerhart, *The Plausibility of Life: Resolving Darwin's Dilemma* (Yale University Press, New Haven, 2005), 252-253.

11 Según una línea de pensamiento dentro de la psicología evolucionista, ciertas características de la religión son genéticas e implican «módulos» para cosas como los «seres sobrenaturales», pero muchos estudiantes de la evolución psicológica y cultural no están convencidos de que exista un «gen de la religión», mucho menos un «gen de Dios».

12 Derek Bickerton, *Roots of Language* (Ann Arbor: Karoma, 1981), 216. Para un desarrollo completo de esta idea véase Bickerton, *Language and Species* (Chicago University Press, Chicago, 1990), sobre todo el cap. 4, «The Origins of Representational Systems».

res de nichos. Esto debe ser cierto al menos en tanto que los organismos constructores de nichos que son seleccionados por la selección natural funcionen a efectos de sobrevivir y reproducirse»[13]. Por lo tanto el argumento de Dawkins de que la unidad de selección biológica es el gen y que el organismo es una «máquina de supervivencia desechable» es fundamentalmente erróneo. Si el organismo puede aprender, y ese aprendizaje puede modificar su entorno y con ello las oportunidades de supervivencia de su prole, entonces es el organismo, aunque sin lugar a dudas incluya los genes (Odling-Smee *et al.* lo llaman el fenogenotipo), el que es la «unidad central» de la evolución[14].

Hay una serie de continuidades entre mamíferos, humanos y no humanos, y aves, algunas estrechamente relacionadas genéticamente y otras bastante distantes, de las que trataré más a fondo en el capítulo 2, pero entre ellas hay empatía, incluida una ocasional empatía con miembros de otras especies, un sentido de la justicia, y una capacidad para diversas formas de cooperación[15]. El juego, que se da solo en mamíferos y aves, con quizá unas pocas excepciones, es un patrimonio evolutivo particularmente significativo, como veremos. No todo es de color de rosa: la agresión y la violencia también evolucionan, con el resultado particularmente desagradable de que los humanos y nuestros parientes más próximos entre los primates, los chimpancés, matan deliberadamente a otros miembros de su misma especie.

Lo que significa la evolución en su conjunto nos lleva a grandes cuestiones, que casi inevitablemente se convierten en cuestiones de significado definitivo que se solapan con la religión. Algunos científicos han expresado «sobrecogimiento» ante el inmenso proceso de la evolución extendiéndose a lo largo de miles de millones de años. Si el sobrecogimiento nos conduce a una esfera distinta a la de la ciencia es algo que tendremos que considerar más adelante. Incluso cuando se declara que la evolución carece de significado, como cuando Dawkins dice: «El universo que observamos tiene precisamente las propiedades que debiéramos esperar si, en el fondo, no hay proyecto, no hay propósito, no hay mal ni bien, nada que no sea una ciega y despiadada indiferencia»[16], lo cual es

---

13 F. John Odling-Smee, Keven N. Laland y Marcus W. Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution* (Princeton University Press, Princeton, 2003), 186. Véase también la tabla 4.1 de la pág. 176, en la que se compara la selección natural y los constructores de nichos. En su obra en curso *Mind from Matter: The Emergent Dynamics of Life,* Terrence W. Deacon insiste en la inevitabilidad del pensamiento teleológico cuando se habla de organismos.

14 Odling-Smee, Laland y Feldman, *Niche Construction,* 365-366. Véanse también 21, 243.

15 Para leer un análisis más divulgativo sobre estas capacidades, véase Marc Bekoff y Jessica Pierce, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals,* (University of Chicago Press, Chicago, 2009). Véase también Frans de Waal, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society* (Harmony House, Nueva York, 2009).

16 Richard Dawkins, *River out of Eden* (Basic Books, Nueva York, 1995), 133. He encontrado esta y una de las citas anteriores en *El gen egoísta,* pero sin la referencia de la página. Me hice con esos libros (y con otros tantos de Dawkins a los que ella hace referencia) para encontrar los

una especie de posición religiosa: el significado último de la vida es que no hay significado. Tal vez Dawkins también se haya movido a otra esfera.

He estado tratando de sugerir que la evolución es considerablemente más compleja de lo que piensan algunos biólogos y muchos humanistas, que hay en ella lugar para el significado y la finalidad, y que en realidad tanto significado como realidad evolucionan. Mi particular interés por la evolución reside en la evolución de las capacidades, algo que ha sido una parte destacada del asunto: la capacidad de crear oxígeno; la capacidad de formar grandes organismos complejos después de un par de miles de millones de años, cuando solo los organismos unicelulares habían hecho acto de presencia; la capacidad de endotermia, o sea la facultad de aves y mamíferos de mantener una temperatura corporal constante que les permitiera sobrevivir en temperaturas un tanto extremas, ya fueran frías o calientes; la capacidad de emplear días o semanas, en el caso de muchos mamíferos y aves, o años, en el caso de chimpancés y otros monos, o décadas en el caso de humanos, en criar desamparadas crías o niños incapaces de sobrevivir por su cuenta; la capacidad de fabricar bombas atómicas. La evolución no nos garantiza que utilizaremos esas nuevas capacidades sabiamente o bien. Tales capacidades pueden ayudarnos o pueden destruirnos, dependiendo de lo que hagamos con ellas.

Espero que esto proporcione alguna idea de lo que entiendo por evolución y por qué creo que es importante si tenemos que comprender quiénes somos y a dónde quisiéramos ir. Pero ¿qué quiero decir con religión, y qué es la evolución de la religión? La religión es un fenómeno complejo, nada fácil de definir, aunque emplearé buena parte de los dos primeros capítulos en tratar de definirla. Para empezar por algo, recurriré a la conocida definición de Clifford Geertz[17]. Parafraseándole, la religión es un sistema de símbolos que, cuando es aplicado por seres humanos, establece poderosos, penetrantes y duraderos estados de ánimo y motivaciones que tienen sentido en términos de una idea del orden general de la existencia[18]. Es interesante hacer notar lo que Geertz excluyó. No hay mención a «creencia en seres sobrenaturales» o «creencia en dioses (Dios)»,

---

números de páginas y al final los terminé leyendo. He acabado sintiendo un respeto considerable por la obra de Dawkins, pero a menudo su retórica me genera rechazo. He descubierto también que la biología es un ámbito abierto a la polémica —tal y como ocurre en las ciencias sociales— mucho más de lo que me había imaginado y que las opiniones de Dawkins no pueden tomarse como representativas del estado actual de la cuestión.

17 Clifford Geertz, sobre todo su ensayo sobre la religión como sistema cultural, sobrevuela a lo largo de casi todo este prefacio de una forma que jamás pensé que fuera a hacerlo hasta que no releí su ensayo para preparar mi libro. Nunca le perdonaré a Clifford el haber fallecido a la edad de 80 años y, por lo tanto, no haber leído ni respondido a mis textos.

18 La definición completa de Geertz es la siguiente: «La religión es (1) un sistema de símbolos que (2) instaura poderosos, penetrantes y duraderos estados de ánimo y motivaciones en los hombres (3) formulando conceptos acerca de una idea del orden general de la existencia (4) y revistiendo esos conceptos con tal aura de facticidad que (5) tanto los estados de ánimo como las motivaciones parecen excepcionalmente realistas», Geertz, «Religion as a Cultural System», *The Interpretation of Cultures* (Basic Books, Nueva York, 1973 [1966]), 90.

que muchas definiciones dan por supuesto como esenciales. No es que Geertz o yo pensemos que tales creencias estén ausentes de la religión, aunque en algunos casos puedan estarlo, es solo que no son su aspecto definitorio.

Estoy de acuerdo con Geertz en que los símbolos son básicos en la religión (como lo son en muchas esferas de la acción humana, incluida la ciencia); es decir, que la religión se hace posible solo con el surgimiento del lenguaje[19]. La idea de una religión prelingüística, como en la noción de «espiritualidad del chimpancé», me parece inverosímil, aunque hay desarrollos en algunos animales no humanos que proporcionan recursos que pudieron contribuir a lo que llegaría a ser religión entre los seres humanos. Se da incluso la posibilidad de que algo como la religión pueda haberse desarrollado en especies anteriores al género *Homo*, al *Homo erectus* en particular, que pueden haber tenido algún tipo de protolenguaje, aunque no un lenguaje sintáctico plenamente moderno.

En su ensayo «La religión como sistema cultural», Geertz estaba intentando precisar lo que es la religión en relación con una serie de distintas esferas que están organizadas mediante otros sistemas de símbolos. Y contrasta, siguiendo a Alfred Schutz, esas diversas esferas culturales con el mundo de la vida cotidiana, al que Schutz consideraba la «realidad primordial» de la vida. Como señala Geertz:

> El mundo cotidiano de los objetos de sentido común y de los actos prácticos es, como dice Schutz, la realidad primordial de la experiencia humana; primordial en el sentido de que es el mundo en el que estamos más sólidamente arraigados, cuya inherente realidad difícilmente podemos cuestionar (por mucho que podamos hacerlo con ciertas partes del mismo), y de cuyas presiones y requerimientos menos podemos escapar[20].
>
> Lo que diferencia al sentido común como un modo de «ver» es, como ha señalado Schutz, una simple aceptación del mundo, de sus objetos, y de sus procesos, como siendo solamente lo que parecen ser —lo que a veces es llamado realismo ingenuo— y la motivación pragmática, el deseo de actuar

---

19 En principio había planeado no decir nada sobre el ensayo de Talal Asad sobre Geertz y su concepto de la religión, y que mi silencio hablara por sí solo. El ensayo de Asad fue publicado por primera vez como «Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz», *Man*, n.s., 18 (1983): 237-259, y republicado y revisado más tarde en un formato más reducido en *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993), 27-54. Pero los primeros lectores de este prefacio me comentaron que el ensayo de Asad había formado la perspectiva de toda una generación sobre la obra de Geertz. A pesar de haber leído el ensayo con atención y más de una vez, no puedo tomarme aquí el tiempo de refutar todas las afirmaciones de Asad una por una. Lo único que puedo pedir a los lectores serios es que lean por sí mismos a Geertz para decidir si son justos los cargos. También deberían echarle un vistazo a las referencias que se hacen a Geertz en el libro de Edward Said *Orientalism* (Pantheon Books, Nueva York, 1978) para ver las diferencias entre el punto de vista de Said y el de Asad.

20 Geertz, «Religion», 119, donde cita a Alfred Schutz en «On Multiple Realities», *Collected* Papers, vol. 1, *The Problem of Social Reality* (Martinus Nijhoff, La Haya, 1967), 226 -228.

en ese mundo tratando de ajustarlo a los propósitos prácticos de uno, para dominarlo o, en la medida que eso resulte imposible, adaptarse a él[21].

Para Schutz el mundo de la vida cotidiana está caracterizado por el esforzarse, por trabajar, por la preocupación. Se trata del primordial mundo del funcionamiento, de la adaptación, de la supervivencia. Es lo que algunos biólogos y algunos historiadores creen que es todo lo que hay. Entre los humanos que utilizan el lenguaje, sin embargo, el mundo de la vida cotidiana nunca es todo lo que hay, y las otras realidades a las que da lugar la cultura humana no pueden evitar coincidir con el mundo de la vida cotidiana, cuyo incansable utilitarismo nunca puede ser absoluto.

Hay dos cosas más que podemos decir ahora, dejando para más adelante una discusión más completa sobre el mundo de la vida cotidiana. A pesar de su «aparente realidad», el mundo de la vida cotidiana es un mundo construido culturalmente, simbólicamente, no el mundo como es realmente. Como tal, varía en términos de tiempo y espacio, con mucho en común con el paisaje histórico y cultural, pero con marcadas diferencias ocasionales. Pero debido a que el mundo de la vida cotidiana parece «natural», ello implica la suspensión de la incredulidad en el mundo tal como este aparece. En lo que Schutz llama «la actitud natural» uno «pone entre comillas la duda de que el mundo y sus objetos puedan ser algo distinto de lo que parecen»[22].

Lo significativo aquí es que en los varios otros mundos —esferas culturales, sistemas simbólicos— en los que Geertz estuvo interesado a lo largo de su vida, las comillas que el racional mundo de la vida cotidiana pone en la idea de que cualquier cosa puede ser distinta de lo que parece se han caído. En esos otros mundos, las suposiciones que se dan por descontadas ya no imperan. En «La religión como sistema cultural», Geertz compara la perspectiva religiosa con otras dos perspectivas además de la del sentido común en cuyos términos puede interpretarse el mundo: la científica y la estética[23]. En la perspectiva científica, dice, la incondicionalidad de la vida cotidiana desaparece: «La duda deliberada y la indagación sistemática, la suspensión de la motivación pragmática a favor de la observación desinteresada, el intento de analizar el mundo en términos de conceptos formales cuyas relaciones con las concepciones informales del sentido común se hacen cada vez más problemáticas: esos son los sellos distintivos

21 Geertz, «Religion», 111, donde cita a Schutz, «On Multiple Realities», 208-209.

22 Schutz, «On Multiple Realities», 229.

23 Stephen Jay Gould se acercó a algo parecido a la idea de las esferas culturales de Geertz cuando habló de ciencia y religión como «dos magisterios que no pueden superponerse». No pueden superponerse porque hacen cosas distintas, una se relaciona con los hechos y la explicación de los hechos y la otra con el sentido último y el valor moral. Véase Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (Ballantine Books, Nueva York, 2002). La cuestión de si las esferas culturales pueden fracasar a la hora de superponerse cuando afectan a la vida cotidiana es algo abierto al debate.

del intento de comprender el mundo científicamente»[24]. En vez de proseguir con el para mí un tanto excéntrico punto de vista de Geertz sobre la perspectiva estética, volveré a tratar brevemente sobre sus características distintivas hacia el final de este Prefacio.

Es con su discurso a propósito del ritual como Geertz nos muestra más directamente lo característico de la religión como un sistema cultural y lo que lo hace diferente de otras esferas, pues el ritual no son solo creencias religiosas sino acción religiosa. Geertz resume el ritual de una manera que yo no podría mejorar: «En el ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado, fundidos bajo la acción de un único conjunto de formas simbólicas, resultan ser un mismo mundo, produciéndose así esa idiosincrática transformación del sentido de la realidad al que se refiere Santayana en mi epígrafe... [Es]fuera del contexto de los actos concretos de la observancia religiosa como la convicción religiosa emerge en el plano humano... En esos dramas plásticos los hombres adquieren su fe al tiempo que la representan»[25]. La parte del epígrafe a la que se refiere es esta: «Los panoramas [que una religión] abre y los misterios que propone son otro mundo en el que vivir; y otro mundo en el que vivir —tanto si esperamos integrarnos plenamente en él o no— es lo que entendemos por tener una religión» (George Santayana, *Reason in Religion*).

Para ilustrar su argumento, Geertz, como siempre hizo, dio ejemplos de cómo los rituales crean mundos. Su ejemplo más considerable se sitúa en Bali: el combate ritual entre Rangda, la reina de las brujas, malvada, espantosa, el Terror mismo, y Barong, una especie de absurdo dragón que, a modo de perro pastor, trata de proteger a los lugareños frente a Rangda, en un ritual que termina inevitablemente en empate. En el curso de su exposición, Geertz describe los diversos modos en los que el combate entre Rangda y Barong refleja intereses cruciales de la cultura balinesa, pero concluye:

> Es en ese encuentro directo con las dos figuras en el contexto de la representación real como el lugareño, al sentirse concernido, llega a conocerlas como realidades genuinas. Entonces no son representaciones de algo, sino presencias. Y cuando los lugareños entran en trance —*nadi*—, ellos mismos se convierten en parte del ámbito en el que esas presencias existen. Preguntar, como hice una vez, a un hombre que había *sido* Rangda si cree que esta es real es exponerse a ser tachado de idiota[26].

[24] Geertz, «Religion», 111.

[25] *Ibid.*, 112-114.

[26] *Ibid.*, 118. Sin mencionar a Geertz, Mary Midgley resume brevemente su punto de vista diciendo que una religión tiene «el poder de dar sentido a un mundo caótico y amenazador mediante su dramatización». Mary Midgley, *Evolution as a Religion* (Routledge, Nueva York, 2006 [1985]), 18.

Pero entonces Geertz nos recuerda que por muy real que pueda ser el mundo de los símbolos religiosos para los que participan en él, nadie, ni siquiera un santo, vive en el mundo de los símbolos religiosos todo el tiempo, y la mayoría de nosotros vivimos en él solo momentos. El ritual termina y los campos tienen que ser atendidos y los hijos alimentados. El mundo de la vida cotidiana regresa con sus comillas tal vez abolladas, pero no del todo ausentes. Pero cuando una cantidad suficiente de gente ha penetrado en ese otro mundo, entonces el mundo de la vida cotidiana al que regresan nunca vuelve a ser ya el mismo. Como dice Geertz, «la religión es sociológicamente interesante no porque describa el orden social sino porque lo conforma»[27].

Cómo crea la religión esos otros mundos y cómo interactúan esos mundos con el mundo de la vida cotidiana constituye el objeto de este libro. Al igual que Geertz, no puedo imaginar construir un argumento sobre las formas simbólicas y su representación sin ofrecer ejemplos. Si todo lo que se necesita es el argumento, este prefacio podría ser suficiente, o estar cerca de serlo. Pero si uno quiere comprender los sistemas de símbolos religiosos en su variedad y en su desarrollo, tendrá que haber abundancia de ejemplos. Ya en mis dos primeros capítulos generales hay varios breves ejemplos, pero al comienzo del capítulo 3, sobre la religión tribal, ofreceré descripciones más extensas que se harán progresivamente más largas a medida que trate sobre la religión en las principales sociedades arcaicas y axiales. Incluso así, los largos capítulos sobre los cuatro supuestos de la era axial apenas rascan la superficie, como también ocurre con los del tiempo anterior. Dicen lo bastante, espero, como para ayudar al lector, aunque sea momentáneamente, a sentir realmente la experiencia de cómo sería vivir en esos mundos.

Puedo imaginar que habrá lectores a los que les gustarán los casos expuestos y rechazarán el argumento, y eso me parece bien. Incluso he pensado que sería el modo en que Geertz hubiera leído mi libro. Pero no puedo exponer el argumento que quiero exponer sin esos ejemplos, y por eso el libro es bastante largo. Por otra parte, no es lo suficientemente largo: deja fuera los últimos 2.000 años. Pero si hubiera intentado dar a los principales desarrollos religiosos de los últimos 2.000 años el mismo grado de atención que les ha dado a las religiones precedentes, por inadecuado que sea, los detalles que hubiera tenido que manejar me habrían abrumado. Habría necesitado una nueva vida o una falange de colaboradores. Como mucho espero poder escribir otro libro de más modestas dimensiones en el que exponer algunos de los vínculos entre la era axial y la era moderna, incurriendo solo ocasionalmente en los detalles profundos. Ya veremos.

He dado alguna idea, aunque sea preliminar e insuficiente, de lo que entiendo por evolución y de lo que entiendo por religión. Ahora, tal vez

---

27 Geertz, «Religion», 119.

incluso de manera más críptica, trataré de decir brevemente cómo coinciden ambas. Estoy de acuerdo con la sentencia inicial del epígrafe que Geertz toma de Santayana: «Todo intento de hablar sin hablar ningún lenguaje en particular no es más inútil que el intento de tener una religión que no sea una religión en particular». Mis intentos por describir cuidadosamente una diversidad de religiones con todas sus particularidades deberían dar prueba de mi argumentación, pero también creo que hay tipos de religión y que esos tipos pueden exponerse en un orden evolutivo, no en términos de mejor o peor, sino en términos de las capacidades a las que recurren.

Al tratar de describir tal orden evolutivo, me encontré con que el esquema de Merlin Donald sobre la evolución de la cultura era especialmente convincente. Donald demuestra cómo, en la coevolución de biología y cultura, se desarrollaron tres etapas de la cultura humana —mimética, mítica y teórica—a lo largo posiblemente de los últimos dos millones de años[28]. El comienzo del proceso evolutivo tiene como punto de referencia la cultura episódica, que compartimos con otros mamíferos superiores, es decir la capacidad de reconocer en qué episodio está el individuo y qué sucedió antes en episodios similares que pueda proporcionar una pista sobre cómo actuar ahora, incluso careciendo de lo que se llama memoria autobiográfica, en la que los episodios quedan enhebrados en un relato más amplio. Luego pasamos a la cultura mimética, hace tal vez hasta dos millones de años, con el *Homo erectus* como especie, en la que utilizamos nuestros cuerpos para representar acontecimientos pasados y futuros, así como el gesto para la comunicación. La cultura mimética, aunque principalmente gestual, no fue ni mucho menos silenciosa, y con toda probabilidad incluía música así como algunos asomos de capacidad lingüística, aunque muy elementales. La danza podría ser una de las formas más primitivas de esa cultura mimética, y la danza es básica para el ritual en casi todas las sociedades tribales, así que, aunque solamente podemos imaginar cómo era, algún tipo de religión bien podría haber comenzado en esos primitivos días. Lo que es importante recordar del esquema de Donald es que aunque habla de etapas, no se pierden las etapas anteriores, sino que solamente se reorganizan bajo nuevas condiciones. De manera que, incluso en nuestra altamente verbal y, hasta cierto grado, abstracta cultura, la comunicación gestual sigue siendo básica, no solo, obviamente, en la vida íntima, sino también en la pública, en nuestros grandes espectáculos del deporte o la política.

En algún momento entre hace 250.000 y 100.000 años, se desarrolló el lenguaje plenamente gramatical, haciendo posible narrativas complejas. Tal vez la memoria autobiográfica plenamente desarrollada depende del

---

28 Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition* (Harvard University Press, Cambridge, 1991). Más tarde desarrolló sus ideas en *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness* (Norton, Nueva York, 1999).

lenguaje gramatical y la narrativa por tanto solo surgió entonces, o tal vez ya estaba presagiada en la etapa mimética. Donald llama mítica a la nueva etapa. El mito extiende en gran medida las capacidades del ritual mimético en términos de lo que puede representar, pero no lo sustituye. Todas las culturas que conocemos tienen cultura narrativa entretejida con cultura mimética. He tratado de poner los ejemplos de religiones que son fundamentalmente miméticas y míticas bajo la rúbrica de religión tribal, siendo plenamente consciente de lo peligrosa que es la palabra «tribu». Pero incluso aunque las religiones tienden a incluir una dimensión teórica, las culturas mimética y mítica, si bien reformuladas, continúan siendo cruciales; los humanos no pueden funcionar sin ellas.

A medida que la sociedad se hizo más compleja, las religiones siguieron su ejemplo, explicando, a su manera, las enormes diferencias entre estratos sociales que sustituyeron al básico igualitarismo de las tribus recolectoras. Las jefaturas o cacicazgos, y luego los reinados arcaicos, requieren nuevas formas de simbolización y representación para dar sentido a la cada vez mayor división jerárquica de las clases sociales en términos de riqueza y poder. En el primer milenio a. de C. la cultura teórica emerge en diversos lugares del viejo mundo, poniendo en cuestión las viejas narrativas, reorganizando las mismas y sus bases miméticas, rechazando el ritual y el mito mientras crea nuevos rituales y mitos, y cuestionando todas las viejas jerarquías en nombre del universalismo ético y espiritual. La efervescencia cultural de este período condujo a nuevos desarrollos en la religión y la ética, pero también en la comprensión del mundo natural, los orígenes de la ciencia. Por estas razones llamamos axial a ese período[29].

Esta somera descripción de la evolución de los sistemas de símbolos religiosos, que necesitará de todo el libro para sustanciarse, supone un consuelo para el hecho de detenerme donde lo hago. Termino con la era axial, el surgimiento de la cultura teórica y la reorganización de la relación entre los elementos mimético, mítico y teórico que eso requiere. Los últimos 2.000 años han visto un enorme desarrollo de todos los recursos de los que la religión hace uso. Es también el relato de cómo lo teórico se desprende —parcialmente, nunca totalmente— de lo mimético y lo mítico. Aunque yo no pueda narrar ese relato ni considerar los logros y los dilemas a los que ha conducido, por lo menos habré dado una idea de todas las dimensiones en juego. Algunos han sugerido que estamos en medio de una segunda era axial, pero, si lo estamos, debería haber una nueva forma cultural que emergiera. Quizá esté ciego, pero no la veo. Lo que creo que tenemos es una crisis de incoherencia y una necesidad de incorporar formas novedosas a las dimensiones que hemos tenido desde la era axial. Volveré sobre este asunto en la «Conclusión».

---

29 El término procede de Karl Jaspers en *The Origin and Goal of History* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1953 [1949]), y se discutirá más adelante al comienzo del capítulo 6.

Es fuera de la serie de desarrollos evolucionistas que condujeron al surgimiento de la cultura teórica cómo los distintos mundos, los «sistemas culturales» de los que habla Geertz, quedaron más claramente definidos. Pero, siguiendo su lógica, podemos preguntar, ¿cuál era la relación de esos nuevos desarrollos, esas nuevas capacidades, con el mundo de la vida cotidiana? Si vemos el mundo de la vida cotidiana como el mundo de la supervivencia darwiniana —como de algún modo tenemos que hacerlo— ¿cómo, podemos preguntarnos, podían los humanos «permitirse el lujo» de dedicar tiempo a mundos alternativos, a la danza y al mito, incluso a la teoría, cuando el hambre y el peligro estaban por doquier así como la necesidad de procrear si querían que sobreviviera su estirpe?

Solo por sugerir el tipo de lujo al que me estoy refiriendo, ¿cómo pudo esa gente haber creado el ámbito estético, el ámbito no utilitario por excelencia? Permítanme hacer uso de un pasaje del poeta y crítico Mark Strand para ilustrar este punto:

> Algo que está más allá del conocimiento obliga a nuestro interés y nuestra capacidad a emocionarnos con un poema... El poema está determinado por un esquema que no es menos cierto por mantenerse aparte de lo que la ciencia nos dice que es cierto... Un poema es un lugar en el que las condiciones de trascendencia e interinidad se hacen palpables, donde imaginar es sentir, lo cual es como ser. Nos permite tener la vida que se nos niega porque estamos demasiado ocupados viviendo. Incluso más paradójicamente, un poema nos permite vivir en nosotros mismos como si estuviéramos fuera de nuestro propio alcance[30].

¿Porque estamos demasiado ocupados viviendo? Exactamente. ¿Cómo nos ha sido posible tener esa vida? Al parecer ha habido diversas maneras en las que la evolución ha permitido a las criaturas vivientes burlar a las presiones darwinianas y «tener una vida» después de todo. Tal vez. Como veremos, todo intento de evitar la selección darwiniana puede ser neutralizado; cada esfuerzo por evitar la función y la adaptación, si es exitoso, será recapturado por aquello de lo que estaba tratando de escapar, si se me permite hablar antropomórficamente acerca de grandes tendencias evolutivas. Pero tal vez no completamente. Puede incluso resultar que sea «funcional» el que haya ámbitos de la vida que no son funcionales.

Al leer una serie de publicaciones recientes de biólogos que trabajan en asuntos que me interesan, me ha llamado la atención comprobar que emplean el lenguaje informático del «online» y el «offline». *Online* es el mundo de la vida cotidiana, de lo que está inmediatamente ante nosotros, de las presiones darwinianas con una venganza. *Online* es el mundo del

30 Mark Strand, «On Becoming a Poet», Mark Strand y Eaven Boland (eds.), *The Making of a Poem: A Norton Anthology of Poetic Forms* (Norton, Nueva York, 2000), XXII, XXIII, XXIV.

recolectar, del luchar, del huir, del procrear, y de las otras cosas que todas las criaturas tienen que hacer para sobrevivir. *Offline* es cuando desaparecen esas presiones y hay otras cosas en juego. A menudo he encontrado que artículos o libros sobre cosas *offline*, como dormir o jugar, comienzan con afirmaciones calificativas tales como «El sueño no se comprende bien», o «El juego no se comprende bien, algunos incluso mantienen que no existe». Nadie empieza una discusión sobre técnicas de recolección con semejante renuncia. Por supuesto, cuando se trata de temas particulares, incluso respecto al mundo de la cruda supervivencia, decir que algo no se comprende bien es, para mi tranquilidad, algo corriente. Pero cuando ello se aplica a ámbitos completos, son principalmente los ámbitos *offline* los que así se describen.

Tomemos, por ejemplo, el sueño. Parece ser casi universal en todos los organismos. En los organismos sin cerebro no podemos escanear ondas cerebrales indicadoras de sueño, pero podemos observar un tranquilo retraimiento. Así que todos parecemos necesitarlo. Es aparentemente necesario para la supervivencia: he leído que ratas que son mantenidas continuamente despiertas mueren aproximadamente a las dos semanas. Pero lo que esté pasando exactamente no está claro. Y dormir tiene un precio. Los animales que duermen son más vulnerables frente a los predadores que los animales bien despiertos. No podemos dedicarnos a la recolección, ni a cuidar niños ni a procrear cuando estamos dormidos. Pero lo necesitamos y lo practicamos.

Luego está el problema adicional del sueño REM (*rapid eye movement*, o movimiento rápido del ojo) descubierto durante la década de los cincuenta, que parece ser la parte del sueño en la que tienen lugar los sueños. Los bebés humanos lo necesitan muchísimo. Aproximadamente un 80 por ciento de su sueño es sueño REM, mientras que para los humanos adultos lo es solo un 20 por ciento. Pero ¿en qué consisten los sueños? No hay un acuerdo que yo haya encontrado al respecto, aunque en diversas culturas los sueños se han tomado muy en serio y han influido en la vida diaria, a veces de manera significativa. El sueño REM parece tener que ver con el aprendizaje, con la consolidación de los recuerdos, ordenando los recuerdos importantes y desechando los evanescentes, o con la creatividad. De manera que hay funciones, sí, pero exactamente qué funciones no está tan claro. El sueño es un lujo que resulta ser una necesidad, aunque aún no lo entendemos muy bien.

¿Y qué decir del juego? El juego es el lujo de los lujos. No están permitidas las preocupaciones de la vida cotidiana. Puedes jugar a luchar, pero si muerdes con demasiada fuerza se acaba el juego. Puedes jugar a tener relaciones sexuales (con el otro sexo o con el propio), pero si tratas de tenerlas realmente se acaba el juego. El juego no es universal; está especialmente bien desarrollado entre los mamíferos y las aves, particularmente entre mamíferos y aves inteligentes y sociales, aunque se ha encontrado también en peces y algunos reptiles, e incluso hay insectos que

tienen algo que puede considerarse como juego. El juego es mayormente, pero no exclusivamente, una actividad de los jóvenes. Es más frecuente en especies que prolongan el cuidado de crías durante largo tiempo, de manera que los jóvenes de la especie no están directamente implicados en el objetivo de la supervivencia: están alimentados y protegidos, y tienen la energía suficiente para pasar un buen rato, o así nos lo parece.

El juego, por supuesto, sale caro. Hace que los animales sean vulnerables a los predadores y les impide ayudar a la recolección. Así que tenemos muchas teorías sobre las funciones del juego —que hace que se ejerciten los músculos, que enseña a ser sociales, que enseña a ser más listo que los demás jugadores, etc.—, pero pocos observadores dudan que incluye un elemento de auténtico placer que rara vez se ve en otras cosas que hacen los animales. Johan Huizinga escribió un famoso libro, *Homo ludens* («El hombre jugador»), que todavía tiene mucho que enseñarnos[31]. Incluso vio el juego como algo en relación con el origen de la cultura.

Un ejemplo final. Derek Bickerton, el lingüista evolucionista, ha mantenido que el origen del lenguaje se produjo *offline*[32]. Los gritos de otros primates no son palabras; son gestos vocales dominantes, que podemos traducir como «¡Peligro! ¡Predador!» o «¡Venid aquí! ¡Alimento!», pero no hay palabras para peligro, o predador, o alimento. No hay un contenido semántico distinto al de un grito de terror, por un lado, o de alegría, por otro, no son palabras que puedan luego ser empleadas para hablar de la posibilidad de predadores o de alimentos cuando no haya un predador que se aproxime ni ningún descubrimiento de alimento accesible, *offline*, por así decirlo. ¿Cómo hicimos para estar lo bastante *offline* como para inventar el lenguaje, que consiste en hablar *sobre* cosas, no una inmediata intervención en el mundo, o no necesariamente? Bickerton tiene su propia respuesta, pero, por ahora, la simple idea de que algo tan «funcional», tan «adaptable», como el lenguaje se originó *offline*, por así decirlo, perturba la mente.

Lo que estoy sugiriendo es que la capacidad de situarse *offline* de diferentes maneras, que incluso está presente en los organismos simples pero de modo mucho más considerable en los complejos y especialmente entre los humanos, puede ser una de nuestras mayores capacidades, y que la

---

31 Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture* (Beacon Press, Boston, 1955 [1938]). El título en inglés emplea un uso que el propio Huizinga no aprobaba. Afirma que se resistió a todos los intentos de sustituir «El factor de juego de la cultura» por «El factor juego en la cultura» porque «no era mi intención definir el lugar del juego entre todas las demás manifestaciones de la cultura, sino determinar lo lejos que está esa misma cultura de soportar el carácter del juego» (del epílogo, en página sin numerar). ¿Podríamos interpretar que Huizinga está diciendo que la «cultura» está desconectada? Todos los libros serios sobre la biología del juego que he consultado citan a Huizinga con gran respeto y consideran su tesis evolutiva.

32 Derek Bickerton, *Adam's Tongue: How Humans Made Language, How Language Made Humans* (Hill and Wang, Nueva York, 2009), 194.

religión, junto a la ciencia y el arte, puede ser el resultado de esa capacidad para situarse *offline*. No estoy negando la función ni la adaptación. El etólogo Gordon Burghardt mantiene la teoría de que hay juego primario, que es solo juego, y luego hay juego secundario, que de maneras diversas se ha hecho adaptable[33]. Tal vez alguna distinción como esa podría hacerse en otros ámbitos.

Lo que todo eso significa para la religión es que lo que se busca en este libro no es encontrar los modos en que la religión es adaptable, y por tanto una cosa buena, o inadaptable, y por tanto una cosa mala, o incluso algo que se desarrolló en una enjuta, en una especie de espacio evolutivo vacío y que es neutral con respecto a la adaptación. Quiero comprender lo que la religión es y lo que la religión hace y luego preocuparme por sus consecuencias para el mundo de la vida cotidiana. Las consecuencias tienen una enorme importancia, y la cuestión de si son o no adaptables al final no puede eludirse. Pero las adaptaciones pueden darse en casi cualquier fenómeno: los biólogos las llaman *just-so stories* («historias del así fue»). Ellas no constituyen el punto de partida; la realidad de la vida en modo religioso es por donde empezaré.

Hay un aspecto más al que me referí antes pero en el que necesito hacer hincapié para concluir: la evolución religiosa no significa una evolución de peor a mejor. No hemos ido de la «religión primitiva» que han tenido los pueblos tribales a las «religiones elevadas» que tienen los pueblos como nosotros. Creo que ese es el problema que preocupaba a Cliff Geertz cuando yo hablaba de la evolución religiosa, porque la idea de evolución religiosa anteriormente había sido formulada en esos términos[34]. La evolución religiosa añade nuevas capacidades, pero no nos dice nada sobre cómo se emplearán esas capacidades. Merece la pena recordar, como señaló Stephen J. Gould, que la complejidad no es el único bien[35]. La sencillez tiene sus encantos. Algunos organismos relativamente simples han sobrevivido de más o menos la misma forma durante cientos de millones de años. Cuanto más compleja es una especie más breve es su vida. En algunos casos ello se debe a que las especies han cambiado a formas incluso más complejas, pero las extinciones han sido masivas. Ha habido varias especies del género *Homo*; ahora hay una. La especie restante puede ser

---

33 Gordon M. Burghardt, *The Genesis of Animal Play: Testing the Limits* (MIT Press, Cambridge, Mass., 2005), 118-121.

34 La primera vez que hice una exposición oral en la Universidad de Chicago sobre lo que en 1964 se convirtió en mi artículo «Religious Evolution», Geertz se encontraba entre el público. Cuando terminé la exposición se acercó a mí y me dijo: «A pesar de que disiento en todo, me ha encantado su conferencia». La charla está publicada como «Religious Evolution», *American Sociological Review* 29 (1964): 358-374; y fue republicada recientemente en Robert N. Bellah y Steven M. Tipton (eds.), *The Robert Bellah Reader* (Duke University Press, Durham, 2006), 23-50.

35 Stephen Jay Gould, *Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin* (Harmony Books, Nueva York, 1996).

parcialmente responsable de la extinción del último pariente que le quedaba, los neandertales. Cuanto más compleja, más frágil. La complejidad va contra la segunda ley de la termodinámica, de que todas las entidades complejas tienden a deshacerse, y que se necesita cada vez más energía para que funcionen los sistemas complejos. Tendré más que decir sobre todo esto en el capítulo 2.

El cambio genético es lento; el cambio cultural es rápido, al menos en el tiempo biológico. A estas alturas es obvio que el cambio cultural puede ser rápido en cualquier tipo de tiempo. Una vez que los logros *offline* de la ciencia se trasladan a la tecnología, entonces, como suele decirse, se desatan las furias infernales. La tecnología recoge las posibilidades de la ciencia y hace recaer su peso sobre el mundo de la vida cotidiana, con drásticas consecuencias tanto para los seres humanos como para la biosfera. En primer lugar, el repentino crecimiento de la población del mundo, solo posible en razón de la tecnología, casi ha superado, en el transcurso de mi propia vida, al crecimiento de la población a lo largo de toda la historia previa, desde la hipotética población «cuello de botella» de tal vez 10.000 seres humanos al final de la última era glacial hasta bastante más de 6.000 millones ahora y 12.000 millones antes de que nos demos cuenta. La enorme necesidad de energía, durante tanto tiempo disponible, aparentemente sin fin, directamente del sol mediante la fotosíntesis, nos ha llevado a utilizar los enormes pero limitados y no renovables recursos del sol almacenado en los combustibles fósiles, todo para mantener nuestra cada vez mayor complejidad.

Hemos demostrado tener mucho éxito a la hora de adaptarnos. Ahora nos adaptamos tan deprisa que apenas podemos adaptarnos a nuestras propias adaptaciones. Nuestro progreso tecnológico es geométrico. Sería difícil mantener que nuestro progreso moral es siquiera aritmético. Como alguien que ha vivido una horrorosa década tras otra a lo largo de ochenta años, confieso que no puedo ver gran cosa en el camino del avance moral. Aquí nos encontramos con una ironía, ya que la sensibilidad moral ha crecido constantemente durante los últimos cien años. Somos mucho más sensibles a las necesidades de gentes de todo tipo que con anterioridad fueron menospreciadas y reprimidas. Pero nuestra creciente sensibilidad moral parece haber tenido lugar en un mundo de un horror moral generalizado y sin menoscabo. Sí, están los malos a los que culpar, y Hitler, Stalin, Mao, etcétera fueron muy malos. Pero no fueron ellos los que inventaron y utilizaron la bomba atómica para matar a cientos de miles de civiles, la mayoría de ellos mujeres y niños. Nadie tiene las manos limpias si miramos con algo de seriedad a la reciente historia del mundo.

La religión es parte de este panorama, una parte muy compleja, que ha encabezado a veces grandes avances morales y a veces grandes fracasos morales. Pero que la evolución religiosa sea simplemente el aumento, exitoso e imparable, de religiones cada vez más compasivas, más rectas, más tolerantes, es algo que no podría estar más lejos de la verdad. Ningún

lector serio de este libro puede pensar que sea algún tipo de panegírico de triunfalismo religioso. O de cualquier otro triunfalismo. El avance tecnológico de alta velocidad combinado con la ceguera moral sobre lo que le estamos haciendo a las sociedades del mundo y a la biosfera es una receta para una rápida extinción. La carga de la prueba recaería sobre cualquiera que dijera que no es así. Podemos esperar y trabajar en favor de nuevas orientaciones que puedan cambiar nuestro rumbo, pero no podemos estar satisfechos con nosotros mismos.

Este libro nos pregunta qué puede decirnos nuestro profundo pasado acerca del tipo de vida que los seres humanos han imaginado que merecía la pena vivir. Es un esfuerzo por volver a vivir esos momentos que, en las profundidades de nuestro presente, nos pertenecen, por sacar un agua viva del pozo del pasado, por encontrar amigos en la historia que puedan ayudarnos a comprender dónde estamos. No es un libro sobre la modernidad. Pero seguramente, como ha señalado elocuentemente Leszek Kolakowski, la modernidad está enjuiciada[36]. En este libro no puedo dar cuenta de tal juicio. Todo lo que puedo hacer es convocar a unos testigos muy importantes.

36 Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial* (University of Chicago Press, Chicago, 1997).

Agradecimientos

Quiero dar las gracias a mi mujer, Melanie, que ha sido la primera lectora y revisora de lo que siempre he escrito, incluido, por supuesto, este libro, que terminó no mucho antes de morir. Quiero dar las gracias también a los coautores de *Habits of the Heart* —Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler y Steven Tipton— por, año tras año, capítulo a capítulo, leer y comentar este libro en nuestra reunión anual. William Sullivan ha sido especialmente útil en este libro, como lo ha sido con toda mi obra durante muchos años, al igual que Eli Sagan; animados debates con ambos han enriquecido mi obra de muchas maneras, incluso cuando no hice exactamente lo que ellos sugerían. Ha habido otras personas que han leído todos o algunos de sus capítulos y que me han sido de ayuda: Renée Fox, Hans Joas, Shmuel Eisenstadt, Steven Smith, Arvind Rajagopal, Harlan Stelmach, Yang Xiao, John Maguire, Samuel Porter, Mohammad Nafissi, Matteo Bortolini, Wade Kenny y tal vez otros a los que estoy pasando por alto. Con todos ellos tengo una especial deuda de gratitud.

No podría haber escrito este libro sin la experta erudición de estudiosos de los diversos campos sobre los que trata. En algunos casos me han ayudado con detalladas críticas a mis borradores de determinados capítulos, que han mejorado mucho con su ayuda. Serán mencionados por su nombre en los capítulos correspondientes. Entre los que han tenido una influencia generalizada en el conjunto del libro, tengo que hacer mención especial de Merlin Donald por su teoría de la evolución musical, y de Gor-

don Burghardt por sus trabajos sobre el juego animal y sus implicaciones evolutivas.

Tengo que darles las gracias a dos extraordinarios editores, sin los cuales este libro nunca hubiera podido completarse: Douglas Mitchell, de University of Chicago Press, que creyó en el libro cuando solo era un sueño en mi cabeza, y Lindsay Waters, de Harvard University Press, que llevó el libro hasta su término en su forma final.

También quiero agradecer a la Fundación John Templeton el apoyo concedido al libro desde 2004. Sus generosas subvenciones me ayudaron de diversas maneras, evitando que un largo proceso se hiciera más largo aún. De entre su personal le estoy particularmente agradecido a Paul Wason y a Drew Rick-Miller. Le agradezco también a la Fundación el haber patrocinado en 2008 una conferencia en el Centro Max Weber de la Universidad de Erfurt, bajo la presidencia de Hans Joas, sobre «La era axial y sus consecuencias», para cuya preparación los participantes recibieron los cuatro capítulos sobre la era axial de este libro. Agradezco al Comité de Investigación de la Universidad de California, de Berkeley, las ayudas a la modesta investigación desde el mismo comienzo de este proyecto. He dependido en gran medida de la maravillosa biblioteca de la Universidad de California de Berkeley, complementada por los excelentes fondos de la biblioteca de la Graduate Theological Union. Ha sido rara la ocasión en que ninguna de ambas bibliotecas pudo proporcionarme lo que necesitaba.

Esas son mis deudas con los vivos. Probablemente mis deudas con los muertos sean aún mayores. Les debo mucho a Émile Durkheim y a Max Weber. Resultará más obvio en el caso de Durkheim, pues me siento más próximo a él vocacionalmente como sociólogo e intelectual. Casi cada línea, sin embargo, conlleva una deuda oculta con Weber, cuya obra me ha sido más cercana, como modelo, que la de Durkheim. He decidido no hacer mención de cada idea que le he tomado prestada a Weber, o las ocasiones, muchas menos, en las que estoy en desacuerdo con él, lo que supondría en sí mismo todo un libro. Por mucho que admire a Weber no comparto su pesimismo cultural *(Kulturpessimismus)* aunque lo respeto y a veces estoy tentado por él. No estoy de acuerdo con la idea de que debamos olvidar a nuestros fundadores (estoy impresionado por la cantidad de biólogos que nunca dejan de recordar a Charles Darwin), y sí estoy de acuerdo con Clifford Geertz cuando mantiene en más de una ocasión que los científicos sociales tenemos mucho que aprender de historiadores, filósofos, teólogos y científicos naturales y que el simple añadido de notas al pie dedicado a los fundadores no nos llevará muy lejos.

Tengo que hacer mención de los tres grandes maestros de los que aprendí cara a cara pero que ya no viven: Talcott Parsons, Wilfred Smith y Paul Tillich. Parsons me transmitió la gran tradición sociológica, ya que la vivía y la practicaba. Wilfred Smith me enseñó, paradójicamente, que la religión de cada persona, grupo o tradición es única y nunca puede ser

captada adecuadamente con términos generales tales como «cristianismo» o «confucianismo», y hasta el mismo término «religión», enseñándome al mismo tiempo que la religión es una porque cada expresión de la religión está históricamente relacionada, de algún modo, a cada una de las demás. Y Tillich me enseñó a ver «la dimensión de profundidad» en cada expresión cultural, y que el cristianismo no es «creencia en lo increíble» cuando yo pensaba que lo era. Podría mencionar a mis amigos Clifford Geertz, Kenneth Burke, Edward Shils y multitud de otros que estuvieron presentes en mi vida y de los que aprendí mucho. Los libros, muchos de ellos al menos, nunca dejaron de fascinarme y de sorprenderme, pero fue el espíritu de mis maestros el que me enseñó a oír hablar a sus autores, no solo a verlos reposar silenciosamente sobre la página.

Tal vez no haga falta decirlo, pero lo diré de todos modos: que debo mucho a los amigos que tenemos en la historia de los que hablaba Mencio, no digamos al propio Mencio, sino a todos los creadores de las grandes tradiciones de las que trato en los últimos capítulos de este libro, así como a los recitadores de mitos y a los danzantes rituales en las tradiciones tribales y arcaicas, que tienen que seguir siendo anónimos, pero que han sido no solamente mis ejemplos sino mis maestros en esta empresa.

1
Religión y realidad

Muchos estudiosos plantean la pregunta de si la misma palabra «religión» no está demasiado vinculada a la cultura como para ser utilizada hoy en la comparación histórica y transcultural. No puedo eludir la cuestión, pero a efectos prácticos utilizaré el término, ya que para las tradiciones filosóficas y sociológicas sobre las que trata este libro, la idea de religión ha sido central. La justificación de su uso dependerá más de la capacidad de persuasión del argumento del libro en su conjunto que de una definición; no obstante, las definiciones ayudan a poner las cosas en marcha. En el prólogo he ofrecido una versión simplificada de la definición de Geertz; aquí empezaré con una definición simplificada de Durkheim, no incompatible con la de Geertz, pero que se abre a dimensiones algo diferentes: la religión es un sistema de creencias y de prácticas relacionadas con lo sagrado que unen a aquellos que se adhieren a ellas en una comunidad moral[1]. Incluso esta sencilla definición suscita inmediatamente una segunda cuestión definitoria: ¿qué es lo sagrado?

---

1 Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life,* traducción de Karen E. Fields (Free Press, Nueva York, 1995 [1912]), 44. La definición completa de Durkheim es como sigue: «La religión es un sistema unificado de creencias y de prácticas relacionadas con lo sagrado, o lo que es lo mismo, con lo apartado y prohibido *(séparées, interdites)* —creencias y prácticas que unen a aquellos que se adhieren a ellas en una comunidad moral llamada Iglesia». En el original, toda la definición está en cursiva. Véase Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Presses Universitaires de France, París, 1968), 65.

Durkheim definió lo sagrado como algo apartado o prohibido. La definición de Durkheim podría ampliarse a definir lo sagrado como un ámbito de la realidad no ordinaria. La noción de realidad no ordinaria, aunque ampliamente sostenida por diversos pueblos, puede parecer haberse descartado por la conciencia de nuestros días. ¿Acaso creemos que no hay una realidad no ordinaria, que la realidad ordinaria es todo lo que hay? Si es así, ¿no puede relegarse entonces tanto lo sagrado como la religión al pasado histórico, a las equivocadas creencias de anteriores culturas? Pero podemos recurrir al análisis de Alfred Schutz sobre las realidades múltiples, que desarrolla plenamente lo que se ha esbozado en el prólogo, para hacer ver que hoy operamos todo el tiempo tanto con la realidad ordinaria como con una serie de realidades no ordinarias[2].

Realidades múltiples

Schutz sostiene que, metodológicamente hablando, la realidad primordial en la que vivimos es el mundo de la vida diaria, lo que Max Weber llamó lo cotidiano[3]. Asumimos que el mundo de la vida diaria es natural. Schutz caracteriza ese mundo cotidiano como un mundo de hombres *completamente despiertos y adultos*. Nos enfrentamos al mundo cotidiano con un interés *práctico* o *pragmático*. En el mundo de la vida diaria, la actividad primaria es la de «ocasionar [un] proyectado estado de cosas mediante movimientos corporales», que Schutz llama trabajar. El mundo de la vida diaria opera en *tiempo estándar* y *espacio estándar*.

Además, según Schutz, el mundo cotidiano está basado en una *preocupación fundamental*, que en el fondo, aunque no necesariamente de una manera consciente, surge del conocimiento y del miedo a la muerte. Finalmente, para Schutz, el mundo cotidiano implica lo que él llama la *epojé* de la actitud natural: la suspensión de incredulidad, o «puesta entre paréntesis», sobre el mundo tal como este se ve. En la actitud natural uno «pone entre paréntesis la duda de que el mundo y sus objetos pueden ser algo distinto a como se le presenta»[4].

En este punto tenemos un claro contraste entre el mundo de la vida cotidiana y el mundo de la religión, donde la duda sobre el mundo tal como aparece es a menudo fundamental. Por ejemplo, el maestro taoísta Zhuangzi (Chuang Tzu), hablando de sí mismo, escribió:

---

2 Alfred Schutz (1945), «Multiple Realities», *Collected Papers*, vol. 1, *The Problem of Social Reality* (Martinus Nijhoff, La Haya, 1967), 207-259.

3 Weber comparó lo extraordinario a lo ordinario y estableció una relación especial entre lo extraordinario y el «carisma», término clave en su sociología, especialmente en su sociología de la religión. La de Weber es una versión muy influyente de una comparación que veremos en repetidas ocasiones a lo largo de este capítulo. Weber, «Charisma and Its Transformations», G. Roth y C. Wittich (eds.), *Economy and Society* (University of California Press, Berkeley, 1978 [1921]), 2: 1111-12.

4 Alfred Schutz, «Multiple Realities», 229.

> Una vez Chuang Chu soñó que era una mariposa, una mariposa que revoloteaba y aleteaba por ahí, feliz y haciendo lo que le gustaba. Ella no sabía que era Chuang Chu. De pronto se despertó y se vio como el sólido e inconfundible Chuang Chu que era. Pero no supo si él era el Chuang Chu que había soñado que era una mariposa o una mariposa soñando que era Chuang Chu[5].

Pero no tenemos que recurrir a tanta fantasía para ver que en el mundo actual no dedicamos todo nuestro tiempo al mundo de la vida cotidiana.

Por ejemplo, la mayoría de nosotros pasamos durmiendo un tercio o más de nuestras vidas. No solo dormir suspende de manera un tanto drástica nuestra participación en el mundo de la vida cotidiana, sino que es también el tiempo en que soñamos, y está claro que los sueños no siguen la lógica de la vida cotidiana[6]. Los sueños, por ejemplo, no funcionan en el tiempo y el espacio estándares: pueden reunir a personas de diferentes tiempos y lugares en una misma interacción.

A menudo nos vemos envueltos en actividades que alteran deliberadamente las condiciones del mundo de la vida cotidiana, a veces de un modo que pone de relieve algunas características de la misma al tiempo que ignora otras. Juegos como el fútbol crean artificialmente una realidad diferente. El fútbol no opera con tiempo y espacio estándares sino con las limitaciones del tiempo y el espacio del juego. Lo que pasa en el fútbol tiene lugar solamente en el campo de fútbol. Si, por ejemplo, se recibe un pase fuera de los límites del campo no cuenta como una recepción, ya que no tuvo lugar en el espacio del juego. El tiempo de juego es de una hora, pero se suspende por diversidad de razones y generalmente dura alrededor de tres horas de tiempo estándar. De manera más sustancial, el fútbol juega con las preocupaciones propias del mundo del trabajo, el esforzarse por obtener una ventaja pragmática. A diferencia del mundo de la vida cotidiana, una hora de tiempo de juego da lugar a un resultado claro: alguien gana y alguien pierde, o de vez en cuando se produce un empate. Podríamos prestarle una metáfora del fútbol a la vida diaria cuando en un contexto político o económico hablamos de un «plan de juego» o de un «*quarterback* ganador». De hecho, para los jugadores profesionales de fútbol muy bien pagados, el mundo del juego *es* el mundo de la vida cotidiana. Pero para el resto, para nosotros, es «solo una metáfora».

Lo que es cierto respecto al fútbol es también cierto respecto a muchas otras experiencias comunes. Cuando vemos televisión, o una película, o

---

5 *The Complete Works of Chuang Tzu*, traducción de Burton Watson (Columbia University Press, Nueva York, 1968) [de aquí en adelante citado como *Chuang Tzu*], 49.

6 Freud señaló esta diferencia cuando observó que los sueños operaban a través de lo que él llamaba procesos primarios, algo muy distinto a los procesos secundarios que controlaban el mundo de nuestra vida diaria. Véase Freud, *The Interpretation of Dreams* (Allen and Unwin, Londres, 1954 [1900]), capítulo 7, sec. E, «The Primary and Secondary Processes —Regression», 588-609.

una obra de teatro, o escuchamos música, somos absorbidos por la actividad que estamos mirando o escuchando. Se nos distrae del mundo de la vida cotidiana, y esa es una razón importante para que dediquemos tanto tiempo a esas actividades. Sin embargo, en nuestra sociedad esas actividades tienden a ser vistas como «menos reales» que el mundo de la vida cotidiana, como ficticias, y básicamente como menos importantes que el mundo del trabajo. Pueden apagarse como un televisor y hacernos volver al «mundo real», al mundo de la vida diaria. Sin embargo, una de las primeras cosas a tener en cuenta acerca del mundo de la vida real es que *nadie puede estar viviendo en él todo el tiempo*. Algunas personas no pueden vivir en él en absoluto: se las solía enviar a instituciones de salud mental, pero hoy en Estados Unidos se las puede uno encontrar deambulando por las calles de las ciudades. Todos nosotros abandonamos el mundo de la vida cotidiana con considerable frecuencia; no solamente cuando estamos durmiendo y soñando (la estructura de los sueños es casi completamente antitética de la estructura del mundo del trabajo). Aun así podemos sentirnos culpables de que estamos eludiendo nuestras responsabilidades con el mundo real.

Sin embargo, si seguimos los análisis de Alfred Schutz, la noción de que el mundo de la vida cotidiana es el únicamente real es una ficción que cuesta esfuerzo mantener. El mundo de la vida cotidiana, como todas las demás múltiples realidades, está socialmente constituido. Cada cultura, cada era, construye su propio mundo de vida diaria, nunca totalmente idéntica a cualquier otra. Incluso el significado de «estándar», aplicado a tiempo y espacio, difiere sutilmente entre una cultura y otra, y conceptos fundamentales como los de persona, familia y nación son todos ellos culturalmente variables. Con ello no quiero decir que el mundo de la vida cotidiana, incluso con su variabilidad cultural, no sea real; es bastante real. Pero carece de la única realidad ontológica, la pretensión de ser perfectamente natural, que trata de asegurar cuando pone entre paréntesis la duda de si podría ser otro. Una de las funciones de las otras realidades es la de recordarnos que esa puesta entre paréntesis al final es insegura e injustificada. De vez en cuando, una obra de arte romperá sus límites, nos desconcertará profundamente, incluso nos dará la orden de «cambia tu vida», es decir que pretenderá ser no una realidad subordinada sino una realidad más elevada que el mundo de la vida cotidiana.

El mundo de la vida cotidiana es desafiado por otra realidad mucho más sobria que el arte, que es la ciencia. Por muy cerca que pueda parecer que la ciencia se aproxime a las características de la vida cotidiana, hay una diferencia fundamental: la ciencia no acepta el mundo de la vida cotidiana tal como aparece; la ciencia tiene como premisa una permanente revocación de la *epojé* de la actitud natural. Como señaló William James en su original exposición de las realidades múltiples, el físico entiende el calor no en términos de «calidez sentida» sino de «vibraciones

moleculares» que causan ese calor corporal y son el hecho real de su aparición[7].

Es la religión, sin embargo, la que tradicionalmente dirigió los asaltos más frontales al mundo del trabajo. Como señaló Zhuangzi:

> El que sueña que bebe vino, puede llorar cuando llega la mañana; el que sueña que llora, por la mañana puede irse a cazar. Mientras está soñando no sabe que se trata de un sueño, y en ese sueño puede hasta tratar de interpretar un sueño. Solamente tras despertar sabe que se trataba de un sueño. Y algún día tendrá lugar un gran despertar cuando sepamos que todo es un gran sueño. Pero los tontos creen que están despiertos, dando por hecho afanosa y radiantemente que comprenden las cosas, llamando a este hombre gobernante y a este otro pastor: ¡qué estúpidos![8]

Buda proclamaba que el mundo es una mentira, una casa en llamas de la que tenemos que escapar. Los primeros cristianos creían que el mundo estaba en las garras del pecado y de la muerte y que pronto llegaría a su fin para dar paso a un nuevo cielo y a una nueva tierra. La metáfora del despertar expresada por Zhuangzi, como si el mundo de la vida cotidiana fuera realmente un sueño, puede encontrarse en muchas tradiciones, incluidos el budismo y el cristianismo.

REALIDAD RELIGIOSA

¿Cómo podemos caracterizar a la realidad religiosa que pone en cuestión el mundo de la vida cotidiana? Ciertamente los mundos religiosos son tan variables como los mundos de la vida cotidiana, y tendremos ocasión de comentar esa variabilidad a lo largo de este libro, pero como esfuerzo inicial por caracterizar la experiencia religiosa de la realidad tomaré prestado algo del psicólogo Abraham Maslow. En su *Toward a Psychology of Being* (*El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*, Kairós, Barcelona, 1973), así como en otras obras, Maslow ha diferenciado entre lo que llama cognición del Ser (o *B-cognition* [de Being]] y cognición de la Deficiencia (o *D-cognition* [de Deficiency])[9]. Su caracterización

---

7 William James, *The Principles of Psychology* (Harvard University Press, Cambridge, 1983 [1890]), 929. La referencia es al capítulo 21, «The Perception of Reality», donde James habla de múltiples «realidades» y «mundos» intercambiables. Schutz, al principio de su célebre ensayo «Multiple Realities», reconoce a James como la fuente de su terminología. En cualquier caso, para James las realidades son subjetivas, mientras que en la aproximación fenomenológica de Schutz son intersubjetivas. A James le preocupan las realidades mentales y a Schutz además las realidades culturales. En términos generales, la insistencia de James en el «pluralismo» era mucho más ontológica que psicológica.

8 *Chuang Tzu*, 47-48.

9 Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being* (Van Nostrand, Princeton, 1962). Maslow está particularmente interesado en lo que denomina experiencias pico, que pueden o no ser explícitamente religiosas.

de la *D-condition* es notablemente paralela a la noción del mundo de la vida cotidiana de Schutz, puesto que la *D-cognition* es el reconocimiento de qué falta y qué tiene que hacerse, mediante el esfuerzo, para compensarlo. La *D-cognition* está motivada por una preocupación fundamental que nos impulsa hacia la acción práctica y pragmática en el mundo del trabajo. Cuando estamos controlados por motivos de la deficiencia, funcionamos bajo el esquema de medios/fines, tenemos un claro sentido de la diferencia entre sujeto y objeto, y nuestra actitud hacia los objetos (incluso objetos humanos) es manipuladora. Nos concentramos en aspectos parciales de la realidad que son más relevantes para nuestras necesidades e ignoramos al resto, tanto nuestros como del mundo, pero operamos con escrupulosa atención a las limitaciones estándar de tiempo y espacio.

La cognición del Ser se define en agudo contraste con la cognición de la deficiencia en todas las dimensiones. Cuando estamos impulsados por motivos *B*, nos relacionamos con el mundo mediante participación, no por manipulación; experimentamos una unión de sujeto y objeto, una plenitud que supera toda parcialidad. La *B-cognition* es un fin en sí misma, no un medio para cualquier otra cosa, y tiende a trascender nuestra normal experiencia de tiempo y espacio. Maslow no identifica las experiencias *B* exclusivamente con la religión: pueden tener lugar en la naturaleza, en relación con el arte, en las relaciones interpersonales intensas, incluso en los deportes[10]. Pero como las experiencias *B* son citadas con tanta frecuencia en la literatura religiosa, pueden proporcionar una inicial clave de entrada en el particular modo en el que las personas experimentan religiosamente el mundo, aunque no sea ciertamente el único modo y tendremos que ampliar nuestra descripción fenomenológica de los mundos religiosos a medida que nos enfrentemos con más detalle a religiones concretas.

Herbert Richardson, recurriendo a escritores tales como Charles Peirce y Friedrich Schleiermacher, describe algo similar a la *B-cognition* de

---

10 Michael Murphy, *The Future of the Body* (Tarcher/Perigree, Los Angeles, 1993), en la página 444 escribe que en los deportes «la concentración puede provocar un estado mental de una gran claridad y concentración. El golfista británico Tony Jacklin comentó, por ejemplo: "Cuando me encuentro en ese estado, como envuelto en la concentración, estoy completamente en el presente y no me salgo de allí. Soy consciente de cada centímetro de movimiento en mi swing... Estoy absolutamente implicado, involucrado en lo que estoy haciendo en ese instante. Eso es lo importante, ese es el estado al que es difícil llegar. Viene y va, por eso el simple hecho de acercarte al primer ti de un torneo pensando "hoy me tengo que concentrar" es una mala señal, sabes que no va a funcionar". Muchos deportistas han descrito "la zona" como una condición por encima de su funcionamiento normal. En cierta ocasión, John Brodie, el quarterback, me lo describió de la siguiente forma: "A menudo la percepción y la coordinación del jugador mejoran de una manera notable en el calor y la excitación del partido. A veces, cada vez con más frecuencia, siento una especie de claridad que nunca he visto bien descrita en la historia del fútbol americano". Cuando tratan de describir esas experiencias, los atletas utilizan metáforas semejantes a las que se emplean en la escritura religiosa. Después de haber oído esos relatos he llegado a pensar que las hazañas de los atletas se pueden equiparar a las gracias contemplativas».

Maslow cuando señala el aspecto cognitivo del sentimiento. El sentimiento, dice, «percibe mediante participación. Del mismo modo que el sentimiento es la percepción de un todo, un todo es lo que es percibido a través de la participación»[11]. De acuerdo con Richardson, la estética y algunos otros tipos de conocimiento implican el sentimiento de un todo finito, mientras que el conocimiento religioso implica el sentimiento de un Todo infinito. Da como ejemplos de nuestra «comunión afectiva» con un todo finito el sentimiento de «la inmensidad del océano», o «la presencia de otro». Jonathan Edwards, citado por Richardson, describe el sentimiento de un Todo infinito:

> Entró entonces en mi alma y se difundió a través de ella, por así decirlo, un sentido de la gloria del Ser Divino; un sentido nuevo, muy diferente de cualquier cosa que yo hubiera experimentado antes... ¡Pensé para mí cuán excelente Ser era, y cuán feliz debía ser yo si podía disfrutar de ese Dios, y quedar embelesado por él en el cielo, y quedar como absorbido por él para siempre[12]!

El sentimiento de Edwards de unión con el Todo infinito, que experimentó como participación en la vida de Dios, se vio acompañado con otros dos sentimientos que tanto Richardson como Maslow sostienen que acompaña a menudo a tales experiencias: la bondad general de todas las cosas, y el bienestar personal.

Václav Havel, en sus cartas escritas desde la cárcel, describe semejante experiencia en términos en absoluto teístas:

> De nuevo, rememoro aquel distante momento en [la cárcel de] Hermanice cuando, en un caluroso y límpido día de verano, me senté sobre un montón de hierro oxidado y me fijé en la copa de un árbol enorme que se extendía, con digna quietud, por encima de todas las vallas, alambradas, barrotes y puestos de vigilancia que me separaban de él. Mientras observaba el imperceptible temblor de sus hojas sobre el fondo de un cielo infinito, me venció una sensación que es difícil describir: de repente, me pareció como si me alzara sobre todas las coordenadas de mi momentánea existencia en el mundo hacia una especie de estado intemporal en el que todas las cosas bellas hasta entonces vistas y vividas por mi existieran en un total «co-presente»; experimentaba un sentimiento de reconciliación, realmente de una casi dulce aceptación del inevitable curso de las cosas tal como ahora se me revelaban, y ello combinado con una despreocupada determinación a enfrentarme con lo que debía enfrentarme. Un profundo asombro ante la soberanía del Ser

---

11 Herbert Richardson, *Toward an American Theology* (Harper and Row, Nueva York, 1967), 57.

12 *Ibid.*, 60, donde cita las «Memoirs» de Edwards en *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 1 (Nueva York, 1881), 16.

se convirtió en una vertiginosa sensación de caída sin fin en el abismo de su misterio; un júbilo ilimitado por estar vivo, porque me hubiera sido dada la oportunidad de vivir todo lo que me había tocado vivir, y por el hecho de que todo tiene un profundo y obvio significado; ese júbilo formó en mí una extraña alianza con un vago terror ante el carácter inaprensible e inalcanzable de todo aquello de lo que yo estaba tan cerca en aquel momento, situado en el auténtico «borde de lo finito»; me inundó una sensación de definitiva felicidad y de armonía con el mundo y conmigo mismo, con aquel momento, con todos los momentos que podía evocar, y con todo lo invisible que hay tras ello y tiene un significado. Incluso diría que estaba de algún modo «herido de amor», aunque no sé precisar por quién o por qué cosa[13].

Aquí nos encontramos con experiencias de participación, de bondad esencial de todas las cosas, y de bienestar personal similares a las que encontramos en Edwards. Wallace Stevens ha dispuesto tales experiencias de forma poética en varias ocasiones. Lo que sigue está en particular sintonía con Havel, aunque lleve a la idea del despertar, algo común en los textos religiosos, pero no explícito ni en Edwards ni en Havel:

Quizá
La verdad dependa de un paseo alrededor de un lago,
Un momento de calma mientras se cansa el cuerpo, un alto
Para mirar un ranúnculo, un alto para observar
Una definición haciéndose cierta y
Una espera dentro de esa certeza, un descanso
Entre los grupos de pinos que bordean el lago.
Quizá haya momentos de inherente excelencia,
Como cuando el gallo canta a la izquierda y todo
Está bien, equilibrios incalculables,
A los que accede una suerte de perfección suiza
Y una familiar música de la máquina
Instala su Schwärmerei, no equilibrios
Que logramos sino equilibrios que suceden,
Como un hombre y una mujer que se encuentran y se aman de inmediato.
Quizá haya momentos de despertar,
Extremos, fortuitos, personales, en los que
Más que despiertos, nos sentamos en el borde del sueño,
Como en una elevación y contemplamos
Las academias como estructuras en la niebla[14].

En el extático lenguaje de la poesía, Stevens evoca el sentimiento de participación en lugar de describirlo, como intentan hacer Edwards y Havel.

13 Václav Havel, *Letters to Olga* (Knopf, Nueva York, 1988 [1984]), 331-332.

En cualquier caso, los elementos de la bondad de las cosas y del bienestar personal son particularmente evidentes.

REALIDADES SUPERPUESTAS

Hasta ahora he tratado las realidades múltiples en gran parte como una serie: tanto tiempo para dormir, tanto para trabajar, tanto para ver televisión, para socializar, para la contemplación, etcétera. Pero también podemos ver los diversos ámbitos de la realidad como avanzando al mismo tiempo y, ocasionalmente, interponiéndose mutuamente. Los objetos de la vida cotidiana pueden tener más de un significado, y podemos no ser conscientes de todos los significados. Podemos tener una relación con nuestro jefe en el mundo del trabajo, quizá inconscientemente, como si fuera nuestro padre. Como saben los psicoterapeutas, esa significación puede distorsionar nuestro comportamiento hasta el punto de perturbar nuestra capacidad de funcionamiento en esa situación de trabajo. Muchos objetos con los que nos encontramos en el mundo cotidiano tienen, al menos potencialmente, significados religiosos. El árbol resplandeciendo al sol que observaba Havel difícilmente podía advertirse como algo distinto a la imagen de fondo del paseo diario en el patio de la cárcel, pero, por alguna razón, en aquel momento particular sirvió para abrir camino en la cotidianeidad; era el árbol-mundo que concentraba todo el significado del cosmos en su resplandeciente presencia.

Con otras palabras, siempre es posible que un objeto, una persona o un acontecimiento de la vida cotidiana pueda tener una significación en otra realidad que trasciende el mundo del trabajo. De ser así, podemos llamarlo símbolo, de acuerdo con la utilización que Alfred Schutz hace del término[15].

Tendremos mucho más que decir sobre símbolos, pero una habitación es un símbolo, una puerta es un símbolo, un libro es un símbolo, un maestro es un símbolo, un estudiante es un símbolo. En la vida cotidiana, la mayor parte del tiempo estamos operando con una conciencia estrictamente pragmática, con lo que Maslow llama *D-cognition*, y no vemos símbolos, o al menos no los vemos conscientemente. A veces, sin embargo, incluso en medio de la vida cotidiana, podemos experimentar una *B-cognition* cuando algo ordinario se vuelve extraordinario, se vuelve simbólico.

Abraham Maslow habló una vez en mi presencia de una *B-cognition* como esa. Él ocupaba la presidencia del Departamento de Psicología en Brandeis y se esperaba que asistiese a la ceremonia de graduación ataviado con las galas académicas. Había evitado ese tipo de actos anterior-

---

14 Wallace Stevens, «Notes toward a Supreme Fiction», *The Collected Poems of Wallace Stevens* (Knopf, Nueva York, 1955), 386.

15 Alfred Schutz, «Symbol, Reality, Society» (1955), *Collected Papers*, 1: 287-356.

mente, al considerarlos rituales absurdos. Pero, dijo, cuando la procesión comenzó a moverse, de pronto la «vio» como una procesión interminable. Muy, muy lejos, delante, en cabeza de la procesión, iba Sócrates. Bastante detrás, pero todavía notablemente delante de Maslow, estaba Spinoza. Luego, justo delante de él, estaba Freud, seguido por sus propios profesores y él mismo. Tras él, alargándose interminablemente, estaban sus alumnos y los alumnos de sus alumnos, generación tras generación de los aún por nacer. Maslow nos aseguró que lo que experimentó no fue una alucinación: más bien era un tipo peculiar de percepción, un ejemplo de *B-cognition*. Fue también, diría yo, la comprensión de la procesión académica como un símbolo, que representaba a la verdadera universidad como una sacra comunidad de aprendizaje, que trascendía el tiempo y el espacio. En cierto sentido, estaba comprendiendo la base «real» de cualquier universidad existente. Podría decirse que si ya no podemos vislumbrar ese sacro fundamento, la institución de la universidad se derrumbaría. Porque la universidad propiamente dicha ni es una tienda de conocimiento al por mayor para la sociedad de consumo ni un instrumento de la lucha de clases, aunque la universidad realmente existente tenga parte de ambas cosas. Pero si la universidad no tiene un fundamental punto de referencia simbólico que trascienda las consideraciones pragmáticas del mundo del trabajo y está en tensión con esas consideraciones, entonces es que ha perdido su *raison d'être*.

Sin la capacidad de trascendencia simbólica, de ver el ámbito de la vida cotidiana *en términos de* un ámbito que está más allá de él, sin la capacidad de «ir más allá», como señaló Kenneth Burke, uno se vería atrapado en un mundo de lo que se ha llamado temible inmanencia[16]. Porque el mundo de la vida cotidiana visto únicamente como un mundo de respuesta racional a la preocupación y a la necesidad es un mundo de necesidad mecánica, no de radical autonomía. Es apuntando hacia otras realidades, yendo más allá, como la religión y la poesía, y también a su modo la ciencia, quiebran las temibles fatalidades de este mundo de apariencias.

Podemos empezar a ver por qué tomar el mundo de la vida cotidiana como la realidad primordial es peligroso si se trata de algo más que de una suposición metodológica. Ya hemos señalado que nadie está en condiciones de vivir todo el tiempo en el mundo de la vida cotidiana. Su predominante preocupación deriva de sus características: el hecho de que es un mundo de carencia, de motivaciones de deficiencia que deben ser

---

16 Kenneth Burke, *Language as Symbolic Action* (University of California Press, Berkeley, 1966), 298-299. Burke propone un nuevo verbo en inglés, «to beyond» (ir más allá), que significaría contemplar algo desde la perspectiva de otra cosa que hay más allá. Burke asegura que la teoría de la tragedia de Aristóteles implica cierto «ir más allá» cuando la catarsis trasciende el miedo y la piedad. Propone el ejemplo de *Edipo en Colono* de Sófocles: «Sentimos miedo y piedad ante la muerte [de Edipo] precisamente porque trasciende las miserias de su mundo —o lo que es lo mismo, va *más allá* y se convierte en una *deidad tutelar*» (299, las cursivas son de Burke).

satisfechas; y el hecho de que las manipulaciones que emplea no tienen garantía de éxito: pueden fracasar en el intento de superar alguna deficiencia. El mundo de la vida cotidiana tiene por tanto que interrumpirse con períodos que son más inherentemente gratificantes: con el sueño, con comidas comunes, con actividades que no son medios para lograr fines. Alasdair MacIntyre ha utilizado el término «prácticas» para aplicarlo a actividades cuyos bienes son intrínsecos a ellas[17]. El tipo de *B-cognition* que hemos empleado para caracterizar a la experiencia religiosa no es una práctica, porque, parafraseando a Stevens, no es algo que logremos sino algo que sucede. La ritual, sin embargo, es una forma de práctica más amplia que la religión pero de la que la religión proporciona importantes ejemplos. Actividades regularmente recurrentes, como comidas, deportes o conciertos pueden adoptar la cualidad de rituales. La noción del *sabbat*, del día de descanso judío, está íntimamente conectada con el ritual, ya que tradicionalmente ha implicado una participación en el ritual religioso, en el culto. En cualquier caso, la noción de que el *sabbat* es diferente de los demás seis días de la semana implica que es un tiempo, al menos en parte, que se aparta del mundo de la vida cotidiana, tiempo en el que las preocupaciones del mundo de la vida cotidiana quedan temporalmente aquietadas, un tiempo fuera del tiempo. Si hoy mucha gente calma esas preocupaciones con deportes u otro tipo de recreación en lugar de, o además de, un culto religioso, ello no cambia el significado de un tiempo que rompe con el ritmo del mundo de la vida cotidiana.

Sin embargo, el hecho de que el mundo de la vida cotidiana no pueda consumir la totalidad de nuestras vidas no es la única razón por la que podamos dudar en caracterizarla como la realidad primordial. En su propia ciudadela no siempre es la soberana. El mundo del trabajo como mundo de la manipulación de objetos para satisfacer necesidades es inadecuado para la comprensión incluso del mundo del trabajo. El mundo del trabajo como mundo de la satisfacción de la utilidad marginal está desprovisto de significado subjetivo culturalmente específico. Weber, al describir la racionalidad instrumental *(Zweckrationalität)*, a la que de hecho tomó como una suerte de realidad primordial, advirtió que el observador podía distinguirla de las observaciones puramente objetivas. Dada la externa situación de necesidad, el significado de la acción instrumentalmente racional sería obvio. No habría necesidad de interpretación *(Verstehen)* de significado subjetivo.

Creo, no obstante, que hay un impulso, incluso en el mismo centro del mundo del trabajo, hacia la comprensión del trabajo como práctica, como intrínsecamente significativo y valioso, más que como medio para lograr un fin. El psicólogo Mihaly Csikszentmihaly ha descrito el fenómeno de

---

[17] Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame University Press, South Bend, Indiana, 1981), 174-183.

lo que él llama flujo, una suerte de experiencia óptima de pleno compromiso con el mundo y de plena realización de las propias potencialidades, como algo que les ocurre frecuentemente a los estadounidenses corrientes en el trabajo[18]. El antropólogo Victor Turner ha utilizado la noción de flujo para comprender el ritual, y tal vez no haya que forzar demasiado las cosas para sugerir que cuando el trabajo se convierte en ritual (en sentido positivo) es cuando se aproxima al flujo[19].

Podemos tomar, por ejemplo, la noción de práctica del budismo zen, que en su sentido primario significa meditación, preferiblemente en la postura del loto durante periodos concretos en una sala de meditación con otros devotos del zen. La noción de práctica del zen es entonces extrapolada a todas las actividades, de manera que barrer se convierte en práctica, fregar los platos se convierte en práctica, y así sucesivamente con cualquier tipo de trabajo. Lo que hace del trabajo una práctica desde el punto de vista zen sería la actitud de la concienciación, una forma particular de atención religiosa. La concienciación no significa preocupación por el resultado sino apertura a la realidad de lo que realmente está sucediendo, una especie de *B-cognition*. Tal vez puedo sugerir que el ritual, en el amplio sentido que yo le he dado, puede rivalizar con el mundo de la vida cotidiana como realidad primordial. Tal aseveración tiene que ver con la ampliamente compartida idea religiosa de que el mundo de la vida cotidiana es un mundo de ilusión.

MODOS DE REPRESENTACIÓN RELIGIOSA

La realidad religiosa es un ámbito de experiencia, sin lugar a dudas, pero es también un ámbito de representación. De hecho, experiencia y representación, inexorablemente, van juntas. George Lindbeck ha descrito las principales teorías alternativas actuales de la religión siguiendo unas vías que serán de utilidad para nuestra exposición[20]. La primera teoría de la religión que describe es la que llama proposicional. Esta contempla la religión como consistente en una serie de afirmaciones de la verdad proposicional, expresadas conceptualmente. Tendré algo más que decir sobre los conceptos más adelante, ya que son de gran importancia en el discurso religioso, pero creo que Lindbeck tiene razón cuando sostiene que la teoría proposicional de la religión es inadecuada como enfoque

---

18 Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience* (Harper and Row, Nueva York, 1990), cap. 7.

19 Victor Turner, «Liminal to Liminoid in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology», en *Rice University Studies* 60, n. 3 (1974): 53-92. Ritual en el sentido peyorativo como, por ejemplo, en la noción de ritualismo de Robert Merton, que significa una repetición sin sentido u obsesiva. Véase Robert K. Merton, *Social Structure and Social Theory,* (Free Press, Glencoe, Illinois, 1957), 150, 184.

20 George Lindbeck, *The Nature of Doctrine* (Westminster, Philadelphia, 1984), 16, 31- 41.

principal de la religión y ampliamente abandonada hoy por los especialistas. Identificar la religión con una serie de proposiciones cuya verdad puede ser discutida sería hacer de ella lo que con mayor exactitud debiera llamarse filosofía. La religión y la filosofía están íntimamente relacionadas, como exploraremos en posteriores capítulos, pero no son idénticas.

La segunda teoría de Lindbeck sobre la religión consiste en el planteamiento experiencial-expresivo, que ha logrado una extensa influencia. Este punto de vista asume que hay una general capacidad humana para la experiencia religiosa que se ve diferentemente materializada según diversas tradiciones religiosas. En el punto de vista experiencial-expresivo en su forma contemporánea Lindbeck sigue a Friedrich Schleiermacher, y lo ha propagado más recientemente Paul Tillich. El énfasis en la *B-cognition* y el sentimiento de plenitud expuestos hasta ahora pertenecen en gran medida a la categoría de la teoría experiencial-expresiva de la religión. Se da a entender que la profunda estructura de la experiencia religiosa existe de manera genérica en la psique humana. Las religiones particulares son manifestaciones superficiales de esa potencialidad experimental panhumana.

Lindbeck, sin embargo, opta por una tercera teoría como la más prometedora, a la que llama teoría cultural-lingüística. La teoría cultural-lingüística, que deriva de la antropología cultural, en particular de Clifford Geertz, toma las formas simbólicas como primordiales, viéndolas no tanto como expresiones de emociones religiosas subyacentes, sino como conformando ellas mismas experiencias y emociones religiosas. Estoy de acuerdo con que el enfoque cultural-lingüístico es un valioso correctivo del enfoque experiencial-expresivo, pero no creo que tengamos que elegir uno de ellos. Me parece que podemos verlos como enfoques coordinados y que tenemos que movernos entre ambos, hacia atrás y hacia adelante, para entender el fenómeno de la religión. Así, cuando caracterizo a expresiones muy diferentes como ejemplos de cognición del Ser, no estoy sosteniendo que haya una realidad subsistente de la experiencia del Ser que simplemente aflora de formas diferentes en ocasiones diferentes. Más bien estoy reconociendo que hay algunas potencialidades experienciales comunes a los humanos que tienen similitudes reconocibles, pero que son incipientes hasta que las configura la forma simbólica. Una vez configuradas, sus similitudes siempre son limitadas: las diferencias pueden ser cruciales. Estoy también totalmente de acuerdo con Lindbeck en que las tradiciones culturales no solamente dan forma sino que incluso provocan experiencias emocionales. En resumen, no podemos separar la cruda experiencia de la forma cultural. No obstante, podemos verlas como igualmente esenciales, como las nociones aristotélicas de materia y forma, y no tenemos por qué elegir como primordial un único enfoque.

Como ejemplo de porqué necesitamos ambos enfoques teóricos podemos considerar la experiencia del sentimiento de plenitud. Es verdad que muchos de los que han tenido tal experiencia hablan de ella en términos

de inefabilidad, de la incapacidad de las palabras para expresar la experiencia, y cosas así. La experiencia del sentimiento de plenitud, una forma radical de la cognición del Ser de Maslow, proporciona un valioso punto de entrada (de ningún modo el único) en el ámbito de la realidad religiosa, pero es problemático con respecto a un análisis de las representaciones religiosas, preocupación central del enfoque cultural-lingüístico. Por lo que quizá podemos llamar experiencia unitiva, todas las representaciones tienen que ser inadecuadas. La representación implica una dualidad entre la forma representativa y la realidad a la que representa, pero es precisamente esta dualidad lo que trasciende la experiencia unitiva. Quizá sea hasta peligroso hablar de *experiencia* unitiva, dado que en términos de las modernas categorías culturales occidentales, la experiencia implica subjetividad o interioridad como opuestas a la objetividad, imponiendo de nuevo un falso dualismo. Con esta consideración *in mente*, podría ser bueno hablar de eventos unitivos tanto como de experiencias unitivas.

Sin haberlos experimentado nosotros mismos, no sabríamos nada acerca de eventos unitivos excepto a través de representaciones. El acontecimiento o evento unitivo, entonces, es una especie de zona cero con respecto a las representaciones religiosas. Las trasciende, pero las necesita si quiere hacerse comunicable. La teología negativa cristiana y la enseñanza budista del vacío *(sunyata)* intentan, paradójicamente, expresar eso al hablar de la nada, la nulidad, el silencio o el vacío. Sin embargo, los términos muy negativos son ellos mismos formas simbólicas, son representaciones, y por lo tanto introducen un elemento de dualismo en el acontecimiento unitivo incluso cuando están intentando superar el dualismo de la representación. No se trata de una paradoja que hay que resolver sino de una que hay que señalar al estudiar una variedad de expresiones del evento unitivo en las religiones del mundo.

Así que al desarrollar una tipología de las representaciones religiosas, debemos empezar por la nula categoría de la representación unitiva; es decir, representaciones que intentan señalar al acontecimiento o experiencia unitivos. A medida que desarrolle esa tipología en las secciones que siguen fundamentaré los modos de experiencia y de representación en sus formas más primitivas en los niños y en los modos de comprensión de la realidad que son más generales que la religión, pero de los que se surten los modos religiosos de representación. Mi interés en fundamentar los modos de representación en las primitivas experiencias de la realidad no es solo psicológico. No quiero reducir esas modalidades a los niveles de la infancia. Sin embargo, pueden implicar lo que los psicoanalistas llaman «regresión al servicio del ego». De ser así, también implican regresión al servicio del mundo, en las comprensiones del mismo más primitivas.

Debido a que iré situando las modalidades de representación religiosa en las fases del desarrollo cognitivo del niño, merece la pena señalar que hay una cierta afinidad entre la experiencia unitiva y lo que Piaget, tomando prestado de J. M. Baldwin, llama el «adualismo» del niño. Piaget

dice que en este adualismo de los primeros meses de vida «no existe todavía ninguna conciencia de uno mismo; es decir, ninguna frontera entre el mundo interno o experimentado y el mundo de las realidades externas. Freud habló sobre narcisismo pero no hizo suficiente hincapié en el hecho de que se trataba de narcisismo sin un Narciso»[21]. No quiero dar a entender que las experiencias unitivas sean, en un sentido simple, un «retorno» a la experiencia infantil temprana, pero puede ser que las posibilidades entonces existentes, como en otros tipos de experiencias tempranas, nunca se pierden pero pueden ser reapropiadas de forma mucho más compleja más adelante. La idea de que «nada se pierde para siempre» también puede, como veremos, traerse a colación en la historia religiosa.

La segunda modalidad de representación religiosa es la que llamaré representación enactiva *(enactive representation)* o «actuante», adaptándome a lo que Jerome Bruner ve como la forma más primitiva de la verdadera representación en el niño[22]. La representación religiosa actuante es lo corporal actuando fuera del sentido religioso, como hacer una reverencia, arrodillarse, comer o danzar. Que esas modalidades no son categorías herméticas sino que constantemente se entrecruzan lo demuestra el hecho de que el evento unitivo es muy actuante. Es un acontecimiento en el que participa todo el cuerpo, junto a la mente y al espíritu, de nuevo sin un sentido de bifurcación. Pero el modo actuante no tiene que tener la misma condición radical que tiene el evento unitivo. Puede ser un simple

---

21 Jean Piaget y Barbel Inhelder, *The Psychology of the Child* (Basic Books, Nueva York, 1969), 22. Sobre la base de investigaciones recientes, la idea de adualismo de Piaget solo se puede calificar o incluso aplicar al periodo previo al nacimiento. Según George Butterworth, «en la percepción del infante existe una frontera entre el infante y el mundo, por lo que no se sostendría la noción de "adualismo" absoluto que supone Piaget». Pero añade: «Por otra parte está claro que el infante demasiado joven no tiene una autoconciencia objetiva y reflexiva», Jerome Bruner y Helen Haste (eds.), *Making Sense: The Child's Construction of the World* (Methuen, Londres, 1987), 70-71. Para la discusión sobre la relación entre regresión psicológica y unión mística, véase Herbert Fingarette, *The Self in Transformation: Psychoanalysis, Philosophy, and the Life of the Spirit* (Basic Books, Nueva York, 1963), cap. 7, «The Consummatory Phase: Mystic Selfishness».

22 Jerome Bruner, *Studies in Cognitive Growth* (Wiley, Nueva York, 1966), 12-21. Aunque «enactiva» es el único término que he tomado directamente de Bruner, su tipología de las representaciones en los primeros capítulos de «On Cognitive Growth» es la fuente de mis tres modos superiores de representación religiosa. Pero ahí donde Bruner denomina al segundo tipo icónico (a veces escrito *ikónico*) y a su tercer tipo simbólico, yo llamo al segundo tipo simbólico (considerando que el icónico es un subtipo del simbólico) y al tercer tipo conceptual. La tipología de Bruner le debe mucho a Piaget, de forma explícita. La exposición más clara de las tres categorías de Piaget que son semejantes a las de Bruner, y por tanto también a las mías, puede encontrarse en Jean Piaget, *Play, Dreams and Imitation in Childhood* (Norton, Nueva York, 1962), un libro cuyo título original, *La formation du symbole*, es más preciso como descripción. Piaget habla allí de la «actividad sensomotriz», de la «actividad representativa egocéntrica» y de la «actividad operacional». Piaget utiliza el término «símbolo» para caracterizar lo que él denomina la actividad representativa egocéntrica por razones que se explicarán más adelante. Por tanto, mi uso del término «representación simbólica» es más próximo al uso original que le da Piaget. Como no existe un acuerdo claro sobre el empleo de la terminología en este campo, es necesario aclarar a lo que uno se refiere con cada término en particular.

gesto, casi inconsciente, como lo es el persignarse para quienes ese gesto ha adquirido una segunda naturaleza. Tal gesto puede ponerle a uno en sintonía con la realidad religiosa solo ligera y periféricamente y puede carecer por completo de toda implicación radical. Pero incluso así suscita también la cuestión de su adecuación como representación o significado. El gesto *es* el significado —lo hace actuante—, no apunta, o no necesariamente, a otra cosa. El modo actuante, por lo tanto, participa de lo unitivo incluso en su parcialidad.

La palabra «símbolo» es al menos tan peligrosa como las palabras «significado» y «representación», entre otras cosas por sus numerosos y a veces contradictorios usos, pero es inevitable al hablar de modos de representación religiosa. Los símbolos, en el sentido de representaciones materiales o verbales, de una manera más obvia «significan» algo más de lo que lo hacen los actos unitivos o los gestos corporales, aunque tanto eventos unitivos como gestos corporales pueden ser simbólicos y simbolizados. Los símbolos pueden ser, consciente o inconscientemente, percibidos como tales en el mismo centro de la corriente de conciencia del mundo de la vida cotidiana, como ya hemos visto con los ejemplos del árbol, del agua o de una puerta. Pero los símbolos pueden ser también conscientemente creados mediante dibujos, estatuas, incluso edificios, mediante sonidos y, por supuesto, palabras. Cuando los símbolos suponen un recurso primordialmente visual podemos hablar de simbolización icónica; cuando implican sonido son o lindan con la simbolización musical; cuando implican palabras podemos hablar de simbolización poética. Un modo crucialmente importante de simbolización verbal es el narrativo, la historia o mito (recordemos que *mythos* en griego es, sencillamente, «historia»), siendo importante en casi todos los tipos de religión. Para volver a demostrar cómo se solapan los diversos modos de representación, podemos fijarnos en la representación dramática, en la que las narrativas «enactúan» corporalmente, a menudo con el acompañamiento de símbolos visuales, como máscaras, y de música vocal y/o instrumental.

Finalmente podemos hablar del modo conceptual de representación, una forma de reflexión y razonamiento verbal abstracto que sigue y analiza las acciones y representaciones primordialmente religiosas. La reflexión conceptual está hasta cierto punto presente en todas las religiones pero se hace particularmente significativa en las religiones axiales, de las que la teoría, aunque todavía ligada al ritual y a la narrativa, ha sido en cierta medida desgajada. En la medida en que hay un momento cognitivo, un conocimiento, en el mismo centro del acontecimiento unitivo, podemos decir que la representación conceptual está incipientemente presente incluso ahí, y toda representación simbólica alimenta una reflexión conceptual. Pero aunque, como hemos mantenido, la representación conceptual sea un elemento indeleble de la realidad religiosa, no la define.

La representación unitiva

Aunque la representación unitiva en su sentido más puro es una categoría nula, el evento unitivo es de tal importancia en la religión que necesitamos ir más allá en la averiguación, con la ayuda de acciones y símbolos, de cómo se representa. Los casos que hemos expuesto hasta ahora —los testimonios de Edwards, Stevens y Havel— son todos del Occidente moderno y pueden acarrear un excesivo bagaje experiencial-expresivo. Quisiera considerar varios ejemplos bastante diferentes, en los que el elemento de subjetividad o está ausente o es mucho menos prominente de lo que los modernos pudiéramos normalmente esperar.

El *Somnium Scipionis* («El sueño de Escipión») de Cicerón es una descripción doblemente extraída de un evento unitivo[23]. Cicerón no pretende haber tenido esa experiencia él mismo, y Escipión, al que Cicerón se la atribuye, la relata como habiendo tenido lugar en un sueño. Sin embargo, el «sueño» contiene sugestivos atributos comunes a muchos testimonios por el estilo. Escipión dice que en su sueño se encontró con su padre y con su abuelo en el alto cielo en el que ahora moraban:

> Cuando miraba desde aquel punto hacia cualquier dirección, todo me parecía maravillosamente hermoso. Había estrellas que nunca vemos desde la tierra, y eran todas más grandes de lo que nunca nos hemos imaginado... Las esferas de estas estrellas eran mucho más grandes que la tierra; realmente la tierra misma me parecía tan pequeña que me avergonzaba de nuestro imperio, que ocupa tan solo un único punto, por así decirlo, de su superficie (6.16).

La visión de Escipión relativiza el imperio, respecto al cual, en la vida real, cargó con una pesada responsabilidad política y militar. En el sueño pregunta a su padre si podría unirse a él de manera inmediata en aquel hermoso y paradisíaco reino, pero su padre le dice que el único modo de llegar allí es cumpliendo con sus deberes terrenales, pero haciéndolo con la visión de los cielos en la mente, de manera que nunca olvide la importancia relativa de las cosas. Entre otras cosas, Escipión ve: «casi a mitad de distancia está el Sol, el señor, la cabeza, y el gobernante de los otros astros, el alma y el principio que ordena el universo, de tal magnitud que ilumina y llena con su luz todas las cosas» (6.17). Pero Escipión no solo ve; oye un «poderoso y agradable sonido», que, le asegura su padre, es la música de las esferas (6.18).

---

23 El *Somnium Scipionis* se encuentra en el libro 6, Cicerón, *De Re Publica*. Véase Cicerón, *De Re Publica, De Legibus*, Loeb Classical Library (Harvard University Press, Cambridge, 1923), 260-283.

El énfasis abrumador de Cicerón se centra en la majestad de lo eterno y la relativa insignificancia de lo transitorio, aunque no pierde de vista la relación entre la actitud moral de cada uno en la tierra y su destino eterno. Las reacciones subjetivas de Escipión son de una importancia marginal. Su impresión por la belleza de las esferas celestes y su desprecio por la insignificancia terrestre, e incluso mayor por la del imperio, están pensadas para comunicarnos la fuerza de la visión, una visión que pone a la realidad en su verdadera perspectiva, más que cualquier otra cosa importante sobre los sentimientos de Escipión como tales. El sentimiento no está ausente, pero es la visión más que el sentimiento lo que representa al evento unitivo. Es apenas necesario señalar los símbolos celestes, el sol, y la luz que «llena todas las cosas», tan a menudo presentes en semejantes descripciones.

Mi siguiente ejemplo es también indirecto. Habla de tres testigos de un evento unitivo que ellos mismos experimentaron como evento unitivo. Incluso si podemos suponer que lo expuesto procede de uno o más de esos testigos, se da en tercera persona. Es el relato de la transfiguración de Cristo, que se encuentra en los tres Evangelios sinópticos (*Mateo* 17: 1-8; *Marcos* 9: 2-8; *Lucas* 9: 28-36). En el de Mateo, Jesús llevó a Pedro, Santiago y Juan «hasta la cima de una alta montaña». Allí Jesús «se transfiguró ante ellos, y su rostro brilló como el sol, y sus vestiduras se volvieron blancas como la luz». Los discípulos ven a Jesús hablando a Moisés y Elías, y entonces «una nube resplandeciente les cubrió y una voz proveniente de la nube dijo: "Este es mi hijo muy amado, en el que tengo puestas todas mis complacencias; escuchadle"». Los discípulos se postraron, llenos de temor, pero Jesús les dijo: «Alzaos y no tengáis miedo», y entonces no vieron a nadie más que a Jesús.

A los símbolos del sol y la luz podemos añadir ahora el de la altura, en este caso una alta montaña, no el cielo mismo como con Escipión o una elevación como nos dice Stevens, pero solo es una variación sobre el mismo tema. Quiero hacer hincapié en la desnuda objetividad de la descripción. El único sentimiento mencionado es la sensación de pavor experimentada por los discípulos. Lo más llamativo es que los Evangelios no tienen ningún interés en la experiencia subjetiva de Jesús en ese momento extraordinario. Hoy nos gustaría mucho saber cómo se sintió Jesús. Uno puede imaginarse al entrevistador de televisión preguntándole: «¿Qué pasó por su cabeza allí arriba, en la montaña? Pero de lo que los Evangelios se interesan es de la verdad revelada en el acontecimiento unitivo, no de lo que en él sintió cada cual.

En mi siguiente ejemplo, el tema de la subjetividad ha pasado a ser tematizado de manera consciente. Ishida Baigan, un maestro religioso japonés del siglo XVIII, practicó la meditación durante mucho tiempo, guiado por un monje zen. Cuando tenía unos 40 años, y cuidaba de su madre, «abrió una puerta y de repente las dudas de años pasados se dispersaron... Los peces nadan en el agua y las aves vuelan en el cielo. La Vía es clara

encima y abajo. Sabiendo que la naturaleza es el padre de cielo y tierra y de todas las cosas que sumamente le alegraban». Baigan fue donde su maestro a contarle su experiencia, pero el maestro no quedó del todo satisfecho. Reconoció que Baigan había visto algo real: «Lo que has visto es lo que puede saberse de cómo deben ser las cosas». Pero queda todavía una etapa posterior: «El ojo con el que viste a nuestra naturaleza como padre de cielo y tierra y de todas las cosas permanece. La naturaleza tiene que estar, pero sin el ojo. Ahora tienes que perder el ojo».

Baigan volvió a la práctica de la meditación noche y día durante más de un año:

> Una noche, estando acostado exhausto, no fue consciente de la llegada del día. Oyó el trino de un gorrión en los bosques que había detrás del lugar en el que yacía. El interior de su cuerpo era entonces como la serenidad de un ancho mar o de un cielo sin nubes. Sintió el trino de ese gorrión como el de un cormorán zambulléndose y penetrando en el agua, en la serenidad de un ancho mar. Después de esto abandonó la observación consciente de su propia naturaleza[24].

El repertorio simbólico introduce aquí una variedad de elementos que están relacionados, aunque son algo diferentes, con lo que hemos visto hasta este momento: el cielo sin nubes, el ancho mar, el cormorán. Aquí la experiencia de abrir una puerta o de oír el trino de un gorrión desatan un acontecimiento unitivo. Pero lo que es particularmente interesante es que esta exposición, aunque mucho más llena de experiencia subjetiva que las de Cicerón o la de los Evangelios, está específicamente interesada en acceder al «yo» fuera de la experiencia, en «perder el ojo», como dice el maestro de Baigan. De modo que de nuevo es la realidad objetiva, no el subjetivo «significado», el que ocupa el primer plano, aunque estemos en un mundo mucho más sensible a la subjetividad que en los otros dos relatos de esta sección.

Finalmente quisiera tener en cuenta un tipo un tanto diferente de evento unitivo. Hasta aquí nuestros ejemplos se han centrado en individualidades. Solo en el relato de la transfiguración hemos tenido un grupo, e incluso ahí el foco se sitúa tanto o más en Jesús que en los tres discípulos. Pero no hay razón por la que el evento unitivo no pueda tener lugar en un grupo, no pueda ser una experiencia grupal. De acuerdo con Émile Durkheim, tales hechos fueron primordial y originalmente colectivos. Habla de «efervescencia colectiva» como esa condición en la que las personas experimentan una realidad diferente y más profunda. Durkheim describe los rituales de los aborígenes australianos: «Con el comienzo del

24 Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion* (Free Press, Nueva York, 1957), 201-202.

anochecer, todo tipo de procesiones, danzas y cánticos tenían lugar a la luz de las antorchas; la efervescencia general iba constantemente en aumento». Después de describir los actos rituales, ofrece el siguiente análisis:

> Uno puede ver fácilmente cómo, cuando llegados a ese estado de exaltación, un hombre ya no se reconoce a sí mismo. Sintiéndose dominado y arrastrado por una suerte de poder externo que le hace pensar y actuar de modo diferente a los momentos normales, tiene la impresión natural de no ser ya él [más tarde Durkheim describe la experiencia de estar literalmente extático, en el sentido etimológico (en griego) de *ekstasis*, «estar fuera de uno mismo»]. Le parece haberse convertido en un nuevo ser: los adornos que se pone y las máscaras que cubren su rostro encajan materialmente en esta transformación interior, y aun en mayor medida, ayudan a determinar su naturaleza. Y como al mismo tiempo todos sus compañeros se sienten transformados del mismo modo y expresan ese sentimiento mediante sus gritos, sus gestos y su actitud general, todo es como si realmente se hubiera transportado a un mundo especial, totalmente diferente de aquel en el que vive normalmente y a un ámbito repleto de fuerzas excepcionalmente intensas que le poseen y le metamorfosean[25].

Lo que Durkheim hace ver es que el mundo de lo ritual es un tanto diferente de aquel «donde su vida cotidiana se arrastra trabajosamente». Es el mundo de lo sagrado en contraste con la profana cotidianeidad. Y, para Durkheim, es el poder profundamente creativo y transformador de la sociedad misma el que está realmente comprendido en el ritual. Por el momento no necesitamos dar a la teoría de Durkheim, a su interpretación conceptual de la realidad religiosa, más que un reconocimiento provisional. Volveremos a ello. Lo importante aquí es la muy válida insistencia de Durkheim en que lo que estoy llamando eventos unitivos pueden ser, y a menudo son, colectivos.

Representación enactiva

Jerome Bruner, en sus *Studies in Cognitive Growth*, ha elaborado una tipología de modos de representación en el desarrollo infantil de la que, como ya he indicado, he echado mano para elaborar mi propia tipología. En Bruner no hay representación unitiva; en vez de ello, su primer modo es lo que él llama representación enactiva (o «actuante»). Bruner sostiene que aunque el niño nace con una capacidad para la percepción visual y «la forma inicial de acción es la de "mirar a"», son «las acciones de agarrar, mordisquear, sujetar y otras por el estilo [las que] luego "materializan" y "correlacionan" el entorno»[26]. Los niños primero entienden los objetos

---

[25] Émile Durkheim, *Elementary Forms*, 218.

como extensiones de sus propios cuerpos. Un lápiz o una pelota es entendido en términos de cómo puede ser corporalmente manipulado. En esa etapa inicial del aprendizaje, las cosas son «vividas más que pensadas», como dice Bruner citando a Piaget[27]. Solo gradualmente, como hace ver Piaget, puede el niño «retener en su mente un objeto» sin tenerlo en la mano. Bruner sostiene que la idea de *representación* (más que la simple acción) enactiva deriva de la existencia de hábitos enactivos que el niño puede utilizar para ir más allá del simple reflejo al organizar una acción. De hecho, como él dice, «el uso principal que puede tener la representación enactiva [es] el de guiar a la acción misma»[28].

Bruner señala que las representaciones pueden ser consideradas de dos maneras: como representaciones *de* algo o como representaciones *para* algo[29]. En la cultura moderna occidental tendemos a pensar en representaciones —símbolos, en el sentido más amplio— como algo que tenemos en nuestras cabezas, algo así como imágenes *de* cosas exteriores. Pero las representaciones como fórmulas para la acción, como representaciones *para*, pueden ser fundamentales incluso en el caso del lenguaje. Bruner cita el énfasis de Luria en la «función pragmática» del habla, como cuando un niño dice «Un agujero es cavar»[30]. Algo de esa cualidad de «representación para» en las representaciones enactivas caracteriza a todos los modos de representación y está quizá relacionado con el hecho de que la representación enactiva está al menos subliminalmente presente también en las formas simbólicas y conceptuales de representación. Como dice Bruner: «Es sorprendente el grado al que el niño, incluso después de bien desarrollada la imaginería libre de acción, continúa dependiendo de algunas formas de representación enactiva»[31]. La separación de la imaginería del mundo de la acción nunca es completa[32].

La idea de representación enactiva como una receta o fórmula para la acción puede ilustrarse con atar nudos o con montar en bicicleta. Uno puede ser verbalmente instruido o mediante esquemas sobre cómo hacer

---

26 Bruner, *Studies in Cognitive Growth,* 16. Bruner observa la prioridad del «comportamiento visual» sobre la manipulación sensomotora en el aprendizaje de la primera infancia, lo que supone una modificación con respecto a la perspectiva de Piaget, aunque Bruner de todas formas sigue afirmando la percepción de Piaget. Sobre hasta qué punto los niños muy jóvenes pueden «saber» únicamente a través de la vista, véase Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999), 57-58.

27 Bruner, *Studies in Cognitive Growth,* 17, donde cita a Jean Piaget, *The Construction of Reality in the Child* (Basic Books, Nueva York, 1954).

28 Bruner, *Studies in Cognitive Growth,* 11. Bruner señala que en la comunicación personal, Piaget «duda de que lo que hasta ahora habíamos llamado representación enactiva pueda llamarse representación en absoluto, ya que es cuestionable que la acción "simbolice" o represente algo más allá de sí misma» (10).

29 *Ibid.,* 6-8. La diferencia que establece Bruner es semejante a la diferencia entre «modelo de» y «modelo para» que establece Clifford Geertz en «Religion as a Cultural System» [1966], *The Interpretation of Cultures* (Basic Books, Nueva York, 1973), 93-94.

30 Bruner, *Studies in Cognitive Growth,* 8. La referencia es a A. R. Luria, *The Role of Speech in the Regulation of Normal and Abnormal Behavior* (Pergamon, Nueva York, 1961).

un nudo, pero uno no *sabe cómo* hacer un nudo hasta que no lo ha practicado, hasta que el propio cuerpo, el propio sistema sensomotor, ha *aprendido* a hacer el nudo. Esto es incluso más obvio con montar en bicicleta, donde las instrucciones verbales o gráficas son casi inútiles. Literalmente, uno aprende a montar en bicicleta montando en bicicleta; pero el hábito sensomotor de atar un nudo o de montar en bicicleta se convierte luego en una representación de algún tipo, una fórmula para un cierto tipo de acción cuando esa acción es requerida.

En el niño muy pequeño muchos de tales hábitos —como chupar o, agarrar— son innatos o aprendidos incluso antes de que el niño como un ser separado del conjunto madre-hijo (o padre-hijo) se haya desarrollado. Ver y oír, lo que después se especializa en los modos icónico, lingüístico y otros modos de representación, están aún insertados en una completa matriz sensorial en la que tocar, saborear, morder, orinar, defecar y llorar es todo ello significativo. La capacidad del niño de reconocer el esquema de un rostro está vinculada a las actividades de agarrar, alimentar, calentar y acomodar que generalmente acompañan al rostro. Como he dicho, esa relación corporal total con la realidad nunca se pierde. Otros modos —el simbólico, el conceptual— se desarrollan más tarde, lo que para ciertos fines tiene prioridad sobre lo enactivo. Pero debido a que los seres humanos siguen siendo corpóreos, el producto de cualquier forma de representación es en parte un estado corporal modificado, un gesto. Las abstracciones significativas tienen consecuencias *tangibles*. La representación enactiva puede hacerse simbólica mediante lo que George Herbert Mead llamó la conversación de gestos[33]. El cuerpo mismo se convierte en una imagen y un símbolo, y ello se abre a nuevas posibilidades de representación.

Aunque en la mayoría de las situaciones la representación enactiva está combinada, de maneras complejas, con otros modos de representación, quisiera de momento concentrarme específicamente en los enactivos. La religión en líneas generales ha estado profundamente involucrada con el cuerpo; lo ritual está siempre significativamente personificado, mediante modos que necesitaremos considerar. En una amplia variedad de tipos de religión hay una estrecha relación con la curación. La salud es una preocupación religiosa central y una metáfora de la salvación. Nacimiento y muerte son preocupaciones religiosas recurrentes, y el fenómeno del renacimiento religioso, simbolizado entre los aborígenes australianos por el rito de paso de los muchachos adolescentes bajo las piernas de hombres

---

31 Bruner, *Studies in Cognitive Growth*, 19.
32 *Ibid.*, 21.
33 George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, edición de Charles W. Morris (University of Chicago Press, Chicago, 1934), 42-43. Véase también Mead, «Social Consciousness and the Consciousness of Meaning» (1910), *Selected Writings*, Andrew J. Reck (ed.) (University of Chicago Press, Chicago, 1964), 123-124.

adultos, es un fenómeno ampliamente extendido. Comer y beber, celebrar festines y ayunar, son elementos frecuentes del rito religioso.

Los gestos corporales de muy variadas formas son características intrínsecas al rito. En algunas formas de la liturgia cristiana hay un movimiento secuencial que comprende arrodillarse, sentarse, permanecer de pie o ir al altar a recibir la comunión. La oración musulmana y el ritual budista, entre otros, implican formas de postración. Los gestos corporales se vuelven elaborados en la danza, un elemento frecuente en el rito y que es común a muchas tradiciones. El movimiento rítmico es fundamental en la danza, y el ritmo está relacionado con regularidades fisiológicas tales como los latidos del corazón y la respiración. La propia respiración se ha vuelto focal en la meditación budista: la concentración en un solo punto al respirar, que unifica lo interior y lo exterior, puede convertirse en una experiencia unitiva. La postura de la meditación, la postura del loto de Buda, la veía Dogen, maestro japonés del zen, como iluminación. Quienes se sientan para la meditación zen ya están iluminados; no hay nada más que esperar[34].

R. R. Marett dijo de la religión tribal que «es algo que se expresa no tanto meditando como danzando»[35]. Pero lo enactivo no es solo primordial para los «primitivos». William Butler Yeats escribió, seis días antes de su muerte: «Sé con certeza que mi tiempo no será largo... Soy feliz y me creo lleno de una energía de la que había desesperado. Me parece que he hallado lo que buscaba. Cuando intento ponerlo todo en una frase me digo "El hombre puede encarnar la verdad pero no puede conocerla". Tengo que encarnarla para completar mi vida»[36]. Veremos que la verdad es una idea problemática y que no todo el mundo estaría de acuerdo con Yeats en que tiene que ser encarnada. Pero una de las religiones históricas basa su pretensión de verdad en la encarnación.

---

34 Dogen (1200-1253) dice en la sección «Bendowa» de *Shobogenzo*: «La opinión de que la práctica [*zazen, zen*] y la iluminación no son una sola cosa es herética. En el Buddhadharma son una. Y puesto que la práctica está basada en la iluminación, la práctica de un principiante está enteramente hecha de iluminación original. Por tanto, al dar la instrucción para la práctica, un maestro zen aconseja a sus discípulos no buscar la iluminación más allá de la práctica, porque la práctica en sí misma es la iluminación original. Porque ya es la iluminación de la práctica, no hay un fin para la iluminación; y porque ya es la práctica de la iluminación, no hay un comienzo para la práctica». Hee-Jin Kim, *Dogen Kigen-Mystical Realist* (University of Arizona Press, Tucson, 1975), 79. Hay también otra traducción de Masao Abe y Norman Waddell, «Dogen's Bendowa», en *The Eastern Buddhist* 4 (1971): 144.

35 R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, 2ª ed. (Methuen, Londres, 1914), xxxi. La comparación de Marett es imprecisa en el sentido de que la representación enactiva es también un tipo de pensamiento —el pensamiento con el cuerpo—. Como dice Piaget: «El lenguaje no basta para explicar el pensamiento porque las estructuras que caracterizan el pensamiento hunden sus raíces en la acción y en unos mecanismos sensomotores que son más profundos que los lingüísticos». Jean Piaget, *Six Psychological Studies* (Random House, Nueva York, 1967), 98. Aun si Marret está diciendo que la religión no es una simple cuestión de creencias conceptuales, como pensaron muchos de sus contemporáneos, de todas formas su famosa apreciación aún tiene su sentido.

36 Richard Ellmann, *Yeats: The Man and the Masks* (Macmillan, Nueva York, 1948), 285.

Representación simbólica

Podemos empezar el estudio del complejo tema del simbolismo prestando atención al fenómeno del juego, en la medida en que Piaget vincula el comienzo de la formación del símbolo en el niño a lo que él llama «juego simbólico». Para Piaget, los símbolos «asimilan» la realidad a las necesidades, deseos o antojos del niño[37]. Como ejemplo de la función asimilativa del juego simbólico, Piaget escribe: «Una niñita que durante las vacaciones había hecho varias preguntas sobre la mecánica de las campanas observadas en la torre de una iglesia de un viejo pueblo, estaba ahora tiesa como un palo junto al escritorio de su padre, haciendo un ruido ensordecedor. "Me estás molestando, ¿sabes? ¿No puedes ver que estoy trabajando?" "No me hables", replicó la niña, "soy una iglesia"». Uno está tentado de decir que la niña estaba también «trabajando», dando sentido a una experiencia quizá intimidatoria. En este caso podemos ver lo cerca que está lo simbólico de lo enactivo. La niña hace de torre, pero es solamente su experiencia visual y auditiva de la torre, no la motora, la que le permite hacerlo. En tanto siga presente alguna imagen de la iglesia se da una mayor implicación de lo que Piaget llama «juego de ejercicio», que es la primera forma, puramente sensomotora, del niño[38]. Aquí el símbolo hace posible la integración de lo interior y lo exterior, de experiencia y sentimiento, del yo y el mundo.

En el niño pequeño, nos dice Piaget, la percepción es «egocéntrica, pero lo que quiere significar con ello es que el yo y el mundo son hasta ahora partes indiferenciadas de un conjunto. En algún momento, Piaget nos habla de un muchacho que, en un día soleado, entra en un coche en Ginebra para ir a Basilea. Al llegar, el niño sale, mira y dice «Oh, el sol ha venido con nosotros». Podríamos decir que el niño todavía no ha situado ni a él mismo ni al sol en lo que Schutz llamó tiempo y espacio estándares. Hay una cualidad dinámica en el mundo del niño que lleva a Piaget a hablar del «animismo» del niño[39].

Los ejemplos de juego simbólico de Piaget son en gran medida solitarios, como cuando una niña «resuelve» con sus muñecas una desagradable escena en la comida en la que se había negado a tomar su sopa. En la escena recreada, la niña demuestra una mayor comprensión con el desagrado de las muñecas con la sopa que la que había demostrado su madre

37 Piaget e Inhelder, *Psychology of the Child,* 57-63. Según el vocabulario teórico de Piaget, la asimilación contempla la transformación de la realidad para adaptarla a los esquemas preexistentes del niño, mientras que la acomodación contempla la alteración de esos esquemas para adaptarlos a la realidad. De ahí que haya algo «subjetivo» en la asimilación.

38 Los juegos de ejercicio contemplan, por ejemplo, los golpes. Cuando el niño aprende a golpear, golpea todos los objetos que están a su alcance por el puro placer de ejercitar esa nueva destreza. *Ibid.*, 59.

39 Jean Piaget, *The Child's Conception of the World* (Littlefield, Adams, Paterson, 1960), 169-251. La extensión de la idea de adualismo de Piaget también se puede aplicar a su idea de egocentrismo.

con ella[40]. Bruner da un ejemplo de juego simbólico que intrínsecamente requiere tanto de un adulto como de un niño. Se trata del conocido juego del «cucú», cuya «profunda estructura» es «la desaparición y reaparición controlada de un objeto o persona», pero cuya estructura de superficie puede variar de manera casi infinita en términos de quién o qué desaparece (una muñeca, un osito, la cara de la madre, incluso la cara del niño), de en qué pantallas ha desaparecido el objeto, de la duración del tiempo de la desaparición, etc.[41]. Lo interesante es comprobar lo fascinados que estaban con ese juego los niños estudiados por Bruner, que comenzaba en los primeros meses preverbales del primer año y continuaba más allá de los inicios del aprendizaje del lenguaje. Aquí resultan interesantes varias cosas. Si un extraño intenta practicar ese juego con un niño muy pequeño, el resultado será casi con seguridad el llanto. Si juega la madre, el resultado es frecuentemente la risa. El cucú está jugando con una de las más profundas inquietudes del niño, el miedo a ser abandonado por la madre o por su cuidador. Parecería tratarse de un caso de lo que Bruner en otro lugar llama «llevar al joven al borde del terror», que usualmente forma parte del juego de los padres con los hijos[42]. El niño encuentra lo que casi podríamos llamar un deleite ritualista en la repetición sin fin de un juego que despierta su inquietud y la disipa. El «cucú» quizá pueda ser visto como enfrentarse al elemental problema que Freud, en «Duelo y melancolía», llamó el objeto perdido[43].

Antes de seguir considerando detenidamente los diversos subtipos de representación simbólica, quisiera remitirme a una espléndida explicación de Paul Ricoeur de por qué merece la pena observar los orígenes psíquicos del simbolismo religioso en la vida de los niños:

> Manifestar lo «sagrado» *en* el «cosmos» y manifestarlo *dentro de* la «psique» es la misma cosa.
>
> Tal vez debamos incluso rechazar elegir entre la interpretación que hace de esos símbolos la expresión disfrazada de la parte infantil e instintiva del psiquismo y la interpretación que ve en ellos la anticipación de nuestras posibilidades de evolución y maduración. Después deberíamos explorar una interpretación de acuerdo con la cual la «regresión» es un modo, dando un rodeo, de «progresión» y de exploración de nuestras potencialidades... La reinmersión en nuestro arcaísmo es sin duda el rodeo por el que nos sumergimos nosotros mismos en el arcaísmo de la humanidad, y esa doble «regresión» es posiblemente, a su vez, el camino hacia un descubrimiento, una prospección y una profecía que nos concierne.

40 Piaget e Inhelder, *Psychology of the Child*, 60.

41 Jerome Bruner, *Child's Talk: Learning to Use Language* (Norton, Nueva York, 1983), 46.

42 Jerome S. Bruner, «Nature and Uses of Immaturity», Kevin Connolly y Jerome Bruner (eds.), *The Growth of Competence* (Academic Press, Londres, 1974), 32.

43 Sigmund Freud, «Mourning and Melancholia», *Collected Papers*, vol. 4 (Hogarth, Londres, 1956 [1917]), 152-170.

Es esta función de los símbolos como supervisores y guías para «devenir uno mismo» la que tiene que unirse y no oponerse a la función «cósmica» de los símbolos como se expresa en las hierofanías descritas por la fenomenología de la religión. Cosmos y Psique son los dos polos de la misma «expresividad»; yo me expreso a mí mismo expresando el mundo; yo exploro mi propia sacralidad descifrando la del mundo[44].

Representación icónica

Como en el caso de la niña que era una iglesia, la relación entre la representación icónica y la enactiva es estrecha. I. A. Richards le dijo a Bruner que las imágenes están «llenas de músculos»[45]. De hecho, lo primero que crean los niños de 2 años cuando descubren lo que pueden hacer con un lápiz es el garabato, algo aún principalmente enactivo[46]. El lápiz es una extensión del cuerpo del niño; el placer está en el movimiento. El niño no está «haciendo un dibujo», ciertamente no está haciendo una imagen *de* algo. El niño *es* la imagen. Como con cada elemento de la expresión del niño, podemos pensar enseguida en sofisticadas versiones adultas. No es precisamente el aspecto de las pinturas de Jackson Pollock lo que se nos viene a la cabeza sino el hecho de que las llamó pinturas de acción, captando algo parecido a la noción de Bruner de representación enactiva.

No mucho después de comenzar con el garabato, el niño descubre la forma. Las primeras formas son remolinos, no muy diferentes de garabatos aleatorios, pero empezando a asemejarse a algo redondo[47]. Por supuesto, el niño es incapaz de hacer nada que se acerque a un círculo perfecto, pero formas vagamente circulares comienzan a aparecer. Entre los 3 y los 4 años de edad, la forma se va haciendo boceto, que puede ser circular o cuadrangular[48]. El niño parece estar jugando con la forma. Pero ¿la forma de qué? Los adultos, con su marcado sentido de la diferencia entre el yo y el mundo, quieren que la forma sea una forma *de* algo. Pero lo que el niño está haciendo con los círculos y cuadrados, y las marcas cruzadas que los dividen y los radios que salen de ellos, es expresar tanto el propio sentido de una forma que se ciñe a un yo emergente como a cualquier cosa del mundo. Y, sin embargo, probablemente no es solo para agradar a los adul-

---

44 Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Harper and Row, Nueva York, 1967), 12-13. Cuando habla de hierofanías, Ricoeur se basa en la obra de Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (Sheed and Ward, Nueva York, 1958 [1949]).

45 Bruner, *Studies in Cognitive Growth*, xv. Precisamente porque las imágenes o los símbolos «tienen músculos», debemos añadir a la máxima de Paul Ricoeur que dice «el símbolo da vuelo al pensamiento» la idea de que el símbolo da vuelo a los actos. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, 347-355.

46 Rhoda Kellogg y Scott O'Dell, *The Psychology of Children's Art* (CRM- Random House, Nueva York, 1967), 19-25. Lo mejor de este libro son las reproducciones de los dibujos de los niños, están llenos de vida, sobre todo justo antes de convertirse en literales.

47 *Ibid.*, 27-34.

48 *Ibid.*, 35-41.

tos por lo que el niño llamará sol o flor a un círculo con radios que salen de él, pues el niño está adquiriendo el sentido del mundo de igual manera que de su yo, y viendo en ambos una forma equilibrada. Kellogg y O'Dell, en su maravilloso libro sobre la psicología del arte en los niños, probablemente no solo están sobreinterpretando cuando ven mándalas en los círculos cruzados y en formas similares que surgen profusamente en los dibujos infantiles entre los 3 y los 5 años[49]. El mándala (el término es budista) es un círculo inscrito dentro de una forma cuadrangular, a veces de una gran complejidad y notable sofisticación, que puede encontrarse no solo en India, Sudeste asiático y Asia oriental, sino también en las pinturas de arena de los navajos, en las rosas de los vientos de la Europa medieval, en las esculturas modernas, etc. Sea lo que sea, el mándala es una expresión de ordenada coherencia, una preocupación humana fundamental, y así no resulta sorprendente que aparezca espontáneamente en los dibujos de los niños así como en una diversidad de elevadas expresiones culturales.

En medio de las transformaciones del dibujo, en torno a los 4 o 5 años, los niños producen formas que, si bien «abstractamente», son personas identificables. Una forma redonda con radios, un «sol», obtiene un tallo y se convierte en una «flor», y luego adquiere una cara y tal vez se convierte no en una persona sino en «yo». El arte infantil está cerca del juego simbólico de Piaget, pero quizá el juego simbólico es un elemento de todo arte. Aunque el humor es algo común en el arte infantil, no debemos olvidar que los psicólogos hablan de «juego serio», un término que podría aplicarse tanto al arte elevado como al ritual, como veremos en posteriores capítulos.

Simbolización musical

Si las imágenes están «llenas de músculos», la música es kinestésica incluso de manera más evidente. Al considerar la representación enactiva hemos tenido ya ocasión de apreciar que el ritmo es característico de la vida corporal y que en etapas tempranas ya es expresado tanto musicalmente como en la danza. La música, si podemos decirlo así, nos llega directamente al cuerpo. De hecho, la música sin alguna respuesta corporal es difícil de imaginar: siempre me asombra la quietud de las impasibles audiencias que escuchan a Bach o a Vivaldi con solo muy ocasionales movimientos de cabeza. Si uno se fija en los músicos que en ese momento no están tocando, por lo general puede captar ligeros movimientos corporales o silenciosos golpeteos con el pie. Recuerdo mi desconcierto cuando en una ocasión, siendo adolescente, estuve sentado por casualidad cerca

---

49 *Ibid.*, 53-63. Véase también Jose y Miriam Arguelles, *Mandala* (Shambala, Berkeley, 1972); y Carl G. Jung *et al.*, *Man and His Symbols* (Doubleday, Garden City, 1964). Jung toma las formas de los mándala como expresiones de «individuación», de ahí tal vez su excesiva psicologización.

de Otto Klemperer en un concierto de Bach, por el hecho de verle marcar meticulosamente, con el dedo sobre su rodilla, el ritmo de la música a lo largo de todo el concierto. En los conciertos de música clásica, el director (Stokowski, Bernstein) es el único autorizado a «danzar» con la música, aunque podamos vicariamente (y en casa, con la alta fidelidad, no tan vicariamente) disfrutarla. Cantar es también inevitablemente enactivo. En ciertas formas de culto protestante, cantar es el único momento del servicio en el que la acción corporal, el uso a pleno pulmón de las cuerdas vocales, es apropiada, e incluso entonces hay que mantenerse bastante inmóvil mientras se canta.

No estoy diciendo que la música divorciada del movimiento corporal (al menos para el que la oye, nunca para el que la ejecuta) no pueda comunicar; obviamente puede. Si no fuera así, no podríamos hablar de simbolismo musical como de algo más allá de la representación enactiva. Pero hay algo misterioso en el simbolismo musical comparado con el simbolismo icónico o el poético. ¿Qué simboliza el simbolismo musical? La respuesta actual más común, y que es adecuada hasta cierto punto, es que la música simboliza el sentimiento. Susanne K. Langer da una sofisticada versión de ese punto de vista:

> La imaginación que responde a la música es personal y asociativa y lógica, teñida de afecto, teñida de ritmo corporal, teñida con sueños, pero *afectada* por una riqueza de formulaciones, por su riqueza de conocimiento sin palabras, su pleno conocimiento de la experiencia emocional y orgánica, del impulso vital, del equilibrio, del conflicto, de los *modos* de vivir y morir y sentir... Su duradero efecto es, como el primer efecto del habla en el desarrollo mental, el de *hacer concebibles las cosas* más que el de almacenar proposiciones. El don de la música no es la comunicación sino la percepción; con una frase muy ingenua, un conocimiento de «cómo funcionan los sentimientos»[50].

Alfred Schutz, aunque está de acuerdo con Langer en que el significado de la música no puede ser parafraseado verbalmente o conceptualmente, difiere de ella en que ve la música como algo comunicativo por excelencia:

> Tenemos, por lo tanto, la siguiente situación: dos series de eventos en un tiempo interior, uno perteneciente a la corriente de consciencia del compositor, el otro a la corriente de consciencia del receptor, se experimentan en simultaneidad, esta simultaneidad es creada por el flujo del proceso musical

50 Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key* (Penguin, Nueva York, 1948 [1942]), 198. El capítulo 8, «On Significance in Music», es un excelente repaso de la antigua bibliografía moderna sobre el simbolismo en la música.

> en curso. La tesis del presente escrito es que ese compartir el flujo de experiencia del otro en un tiempo interior, ese experimentar un vívido presente en común, constituye lo que llamamos... la mutua relación de sintonía, la experiencia del «nosotros», que está en la base de toda comunicación posible. La peculiaridad del proceso de comunicación musical consiste en el carácter esencialmente politético del contenido comunicado, es decir en el hecho de que el flujo de los eventos musicales, y las actividades mediante las cuales son comunicados, pertenecen a la dimensión del tiempo interior[51].

Aunque Schutz ponga el máximo énfasis posible en la comunicación, lo que se comunica es el «flujo de experiencia en un tiempo interior», primero del compositor pero, mediante la interpretación, haciéndose uno con los intérpretes y los oyentes. Como señala Schutz, en una interpretación musical compositor, intérpretes y audiencia «envejecen juntos», es decir comparten un tiempo interior juntos (incluso aunque el compositor, y en una grabación también los intérpretes, puedan haber muerto en el momento de la escucha)[52].

Lo que los intérpretes de hoy día ignoran en buena medida es lo que los premodernos asumen en muchas tradiciones: que la música está no solo relacionada con la realidad interior sino también con la realidad cósmica y social. En el pasaje del «Sueño de Escipión» de Cicerón, ya citado, Escipión está escuchando «la música de las esferas». En el mundo mediterráneo clásico esta idea se remonta a Pitágoras: «Pitágoras, que en el siglo VI antes de Cristo descubrió las ordenadas disposiciones de la escala musical, había elevado ese orden a los cielos. Como las siete notas de la octava, los siete planetas se movían en progresión armónica y producían así una "música" que, según la tradición, Pitágoras pretendió haber escuchado en varias ocasiones»[53]. En la antigüedad tardía, al iniciado se le pedía «representar con su cuerpo y con su voz el completo esquema cósmico» con «un cántico a la vez humano y divino»[54]. Aquí el tiempo interior de los intérpretes está unido al tiempo interior del cosmos. Ideas similares pueden encontrarse en sofisticadas versiones de devociones como la hindú, la budista o la sufí, y de una forma más general, probablemente de manera muy extendida, en el mundo premoderno.

Para algunos premodernos, y esta idea nunca ha muerto del todo, la música tiene no solo un significado personal y cósmico sino también un significado social. Es la idea de que la música puede proporcionar armonía social o, a la inversa, que el mal tipo de música puede proporcionar

---

51 Alfred Schutz, «Making Music Together», *Collected Papers*, vol. 2 (Martinus Nijhoff, La Haya, 1964 [1951]), 173.

52 *Ibid.*, 175.

53 Patricia Cox Miller, «In Praise of Nonsense», *Classical Mediterranean Spirituality*, A. H. Armstrong (ed.) (Crossroad, Nueva York, 1989), 498.

54 *Ibid.*, 499.

descomposición social. Allan Bloom, en su en cierto modo perverso libro *The Closing of the American Mind*, sostenía esta última tesis con respecto a la música (rock) que escuchan los estudiantes universitarios contemporáneos[55]. Bloom, al ser un platónico, probablemente debe esa idea a su maestro. En el libro 3 de *La República*, Platón desea regular los modos musicales de su ciudad ideal. No falta aquí el significado psicológico de la música; de hecho, es crucial. La música aporta orden (o desorden) al alma y así armoniza o desarmoniza al individuo con el orden social y cósmico.

Esa idea de la música la comparte Confucio, quien emparejó la música con los ritos como medios más significativos de unificación del orden personal, social y cósmico. En la primitiva tradición china, las potencialidades de la música podían ser realmente drásticas. Como cuenta Arthur Waley:

> La música, en opinión no solo de los primitivos, sino en la de casi todos los pueblos no europeos, ejerce un poder mágico no solo sobre el corazón del hombre (como hasta cierto punto admitiríamos en Europa), sino también sobre las fuerzas de la naturaleza. Todo aquel familiarizado con los antiguos libros chinos conoce la historia, que existe con incontables variantes, del duque Ping de Jin y la música siniestra: cómo, atraídos por la magia de una maligna melodía, ocho grandes pájaros negros descendieron súbitamente desde el sur y danzaron sobre su azotea, negras nubes ocultaron el cielo, una tempestad rasgó las colgaduras de su palacio, rompió las embarcaciones rituales y arrancó las tejas del tejado; y el rey enfermó, y durante tres años no creció en China una brizna de hierba ni ningún árbol dio fruto[56].

El punto de vista de Confucio sobre la música era considerablemente más modesto. Como Platón, veía que la música desempeñaba un papel central en la educación de los jóvenes. Como Platón, era consciente de

---

55 Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (Simon and Schuster, Nueva York, 1987). Escribe Bloom: «No me preocupan aquí los efectos morales de esta música —que incline al sexo, la violencia o las drogas—. El asunto es su repercusión sobre la educación y en ese sentido creo que arruina la imaginación de los jóvenes y hace que les resulte muy difícil sentir una relación apasionada por el arte y el pensamiento, que son la esencia de la educación liberal. Las primeras experiencias sensuales son decisivas a la hora de determinar el gusto por la vida y son la conexión entre lo animal y lo espiritual en nosotros. Siempre se ha usado la fase del despertar de la sensualidad para la sublimación, en el sentido de que construye lo sublime emparejando a esas inclinaciones y deseos juveniles, imágenes e historias que producen la transición al cumplimiento de las obligaciones humanas y el disfrute de los placeres humanos... La música rock favorece pasiones y brinda modelos que no tienen ninguna relación con ningún tipo de vida que puedan seguir los jóvenes que acuden a las universidades, ni al tipo de admiración que promueven los estudios liberales. Sin la cooperación de esos sentimientos, todo lo que no sea una educación técnica es letra muerta» (79-80).

56 Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (Allen and Unwin, Londres, 1938), 68.

las diversas cualidades de las modalidades y melodías musicales y de la importancia de regularlas en beneficio de un gobierno eficaz. En las *Analectas* 15:11, dice:

> Y en Yuan preguntó cómo gobernar un estado. El maestro le dijo: «Cumple con el calendario de Hsia, monta en el carruaje de Yin y ponte el bonete ceremonial de Chu, pero, en cuanto a la música, adopta el *shao* y el *wu*. Proscribe la música de Cheng y mantente a distancia de los hombres convincentes. La música de Cheng es disoluta y los hombres convincentes son peligrosos»[57].

Que el mismo Confucio era muy susceptible al tipo de música adecuado queda patente en otro pasaje (7:14):

> El maestro oyó el *shao* en Qi y durante tres meses no notó el sabor de la carne que comía. Dijo: «Nunca imaginé que el gozo de la música pudiera alcanzar esa altura»[58].

El *nomos*, que significa tanto norma ética como medida musical, estaba en el centro de la filosofía de Platón. Eric Voegelin describe la escena en su lecho de muerte: «Platón murió a la edad de ochenta y un años. La noche de su muerte había una muchacha tracia tocando la flauta para él. La muchacha no conseguía dar con el ritmo del *nomos*. Con un movimiento del dedo, Platón le indicó la Medida»[59].

Tanto si creemos que representa sentimientos como si representa el orden (y el desorden) en el alma, la sociedad y el cosmos, la música tiene una característica que es común a todas las formas de simbolización: participa en aquello que representa. Si significa algo, significa intrínsecamente, no arbitrariamente, por lo que es, no solo por lo que señala.

Simbolización poética

Aquí quiero hablar sobre el lenguaje simbólico o simbolización lingüística. Estoy utilizando el término «poético» en sentido amplio para abarcar los usos no discursivos del lenguaje, en el sentido que Susanne Langer distingue entre formas discursivas y de presentación[60]. Aunque consideramos a los símbolos icónicos como intrínsecamente relacionados de algún modo con lo que simbolizan, por lo general admitimos que la relación de las palabras con lo que simbolizan es perfectamente arbitraria:

---

[57] Confucio, *The Analects*, traducido por D. C. Lau (Penguin, Nueva York, 1979), 133-134.
[58] *Analects*, traducción de Lau, 87.
[59] Eric Voegelin, *Order and History*, vol. 3, *Plato and Aristotle* (Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1957), 268.
[60] Langer, *Philosophy in a New Key*, cap. 4, «Discursive and Presentational Forms».

¿acaso no son *dog* y *chien* modos igualmente exactos e igualmente arbitrarios de referirse a la misma cosa? Sin embargo, también sabemos que un poema en inglés sobre un perro no es en absoluto fácil de llevar al francés y que si su traducción al francés es acertada es porque el poema inglés ha estimulado un poema nuevo y genuinamente francés. No es en absoluto obvio para los niños que la relación entre palabras y cosas sea arbitraria. Piaget recoge el siguiente diálogo entre un adulto y un niño:

> ¿Y cómo supimos que el sol se llama «sol»? *—Porque está en el cielo. No está en la tierra. Nos da luz desde el cielo.* —Sí, pero ¿cómo lo supimos? *—Porque es una gran bola. Tiene rayos. Supimos que se llamaba «sol».* —Pero ¿cómo supimos que su nombre es «sol»? Podíamos haberlo llamado de otro modo. *—Porque nos da luz.* —¿Cómo supieron los primeros hombres que se llamaba «sol» y no de otra manera? *—Porque la gran bola es amarilla y los rayos son amarillos, y entonces dijeron que era el sol, y era el sol...* —Entonces, ¿cómo supieron los primeros que se le iba a llamar «sol»? *—Porque está arriba, en el aire. Está muy arriba...* —¿Cómo supieron los primeros hombres el nombre del sol? *—Porque habían visto el sol.*

Basándose en muchas respuestas de ese tipo, Piaget ofrece una explicación:

> Esas respuestas eran muy sugestivas, porque aunque presionen al realismo nominal hasta su límite extremo no son absurdas. Porque, de hecho, aunque los niños pueden suponer que solo necesitan mirar una cosa para saber su nombre, no se desprende de ello que vean ese nombre como si estuviera escrito en la cosa. Significa más bien que para esos niños el nombre es parte esencial de la cosa... el nombre sol implica una bola amarilla que brilla y que tiene rayos, etc. Pero debe añadirse que para esos niños la esencia de las cosas no es un concepto sino la cosa misma[61].

Wallace Stevens parafrasea en un poema tardío la comprensión de los niños cuando dice:

> El poema es el grito de su ocasión,
> Parte de la cosa misma y no sobre ella[62].

Schutz clarifica la distinción en poesía entre el concepto y «la cosa misma», como siendo parte de la cosa misma en vez de sobre ella:

---

61 Piaget, *Child's Conception of the World,* 69-70.

62 Sacado de «An Ordinary Evening in New Haven», *Collected Poems,* 473. Y también de «Man Carryin Thing» (1947), *Collected Poems,* 350: «El poema debe resistir la inteligencia /casi con éxito».

> Un poema, por ejemplo, puede tener *también* un contenido conceptual, y eso, por supuesto, puede captarse monotéticamente. Puedo contar en una o dos frases la historia del antiguo marinero, y de hecho se hace así en la glosa del autor. Pero en tanto que el significado poético del poema de Coleridge supera el significado conceptual —es decir, en tanto que es poesía— solo puedo traerlo a la mente recitándolo o leyéndolo de principio a fin[63].

Archibald MacLeish hace la misma puntualización poética cuando dice en «Ars Poetica» que un poema debe ser «mudo», «sordo» e «inmóvil», o sea, no hablar *sobre* algo. En vez de ello,

> Un poema no debe significar
> Sino ser.

Susanne Langer explica:

> Los símbolos artísticos... son intraducibles... y no pueden explicarse mediante ninguna interpretación. Esto es cierto incluso por lo que respecta a la poesía, porque aunque el *material* de la poesía es verbal, su importancia no está en la aserción literal hecha en las palabras sino *el modo en el que se hace la aserción*, y ello implica el sonido, el tempo, el aura de asociaciones de las palabras, las largas o cortas secuencias de ideas, la riqueza o pobreza de la pasajera imaginería que las contiene, la súbita detención de la fantasía por el puro hecho, o del hecho familiar por la súbita fantasía, la incertidumbre del significado literal por una sostenida ambigüedad resuelta por una palabra clave largamente esperada, y el unificador y exhaustivo artificio del ritmo[64].

Pero no es solo que la simbolización poética, como toda simbolización, participe en lo que simboliza. La poesía es una forma de acción, un modo de «hacer cosas con palabras»[65]. Como ha dicho Mandelstam, «la poesía es el poder», y como dijo Rimbaud, «la metáfora puede cambiar el mundo». Más modestamente, Helen Vendler ha señalado el carácter «conductual» de mucha poesía lírica. Su discurso sobre los sonetos de Shakespeare sugiere que incluso en esos sonetos que no son obviamente «dramáticos» —es decir, dirigidos a otro como alabanza, demanda o interrogante— hay a menudo una implícita refutación o una defensa contra una acusación o algo por el estilo, y si tales «actos de habla» no se detectan, el poema puede ser seriamente incomprendido[66].

---

63 Schutz, «Making Music Together», 173.
64 Langer, *Philosophy in a New Key*, 212.
65 John L. Austin, *How to Do things with Words* (Harvard University Press, Cambridge, 1962).
66 Helen Vendler, «Shakespeare's Sonnets: Reading for Difference», *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 47 (1994): 37-41.

Del mismo modo que las imágenes y los sonidos pueden «ir derechos al cuerpo» también puede hacerlo el lenguaje intenso (o, como veremos más adelante, «condensado»). Una disertación doctoral ofrece un ejemplo significativo. El autor era el pastor de una congregación de la California urbana:

> La madre de una mujer estaba a punto de morir, pero no tenía una iglesia local. Le preguntó a su vecina, miembro de la congregación en la que yo servía, si ella pertenecía a alguna iglesia. La vecina le dio mi nombre y la fui a visitar. Al encontrarnos en la puerta, la conversación discurrió más o menos así: «No sé por qué le llamé, pero mi madre está a punto de morir y pensé que tal vez deberíamos tener a alguien de la iglesia aquí»... me invitó a pasar a la casa y hablamos de su madre. Descubrí que la madre y la hija habían pertenecido a una iglesia hacía muchos años. Entonces sugerí que entráramos en la habitación de su madre y rezáramos una oración. La mujer sugirió que rezáramos en el salón, porque su madre llevaba varios días en coma y no podía participar. Pero le rogué que fuéramos a la habitación de todos modos. Le propuse rezar y le pregunté si conocía el «Padre Nuestro». Apenas habíamos dicho «Padre nuestro que estás en los cielos» cuando su madre se unió a nosotros y rezó la oración hasta el final. Salió del coma durante algunos días antes de morirse, y la madre y la hija mantuvieron una significativa comunicación[67].

En este caso, las palabras familiares y poderosas alcanzan el cuerpo de la madre y la devuelven a la consciencia, al menos durante unos días. En el niño, la conexión entre lenguaje y acción, lo que hace el cuerpo, es muy estrecha. Como dice Bruner:

> La estructura inicial del lenguaje y, de hecho, la estructura universal de su sintaxis son extensiones de la estructura de la acción. La sintaxis no es arbitraria; sus casos reflejan los requisitos de señalizar la acción y la representación de la acción: agente, acción, objeto, ubicación, atribución y dirección son algunos de sus casos. Cualquiera que sea el lenguaje, la estructura agente-acción-objeto es la forma que no tardará en advertir el joven hablante... Porque lo que el niño nos demuestra es que el desarrollo inicial del lenguaje prosigue y no dirige el desarrollo de su capacidad para la acción y el pensamiento.

---

67 Mons Teig, «Liturgy as Fusion of Horizons: A Hermeneutical Approach Based on Hans-Georg Gadamer's Theory of Application» (discurso de doctorado, Graduate Theological Union, Berkeley, California, 1991), 295-296.

Aunque después el lenguaje se libera (en parte) del contexto de la acción, como dice Bruner, «para comprender lo que está diciendo un bebé, tienes que ver lo que el bebé está haciendo»[68].

El niño aprende a utilizar el lenguaje en contextos, que Bruner describe como «convencionalizados en formas convencionales y regularizados como formatos». Lo que entiende por formato es «una interacción rutinizada y repetida en la que un adulto y el niño hacen cosas el uno *para* y *con* el otro». El juego del cucú es un buen ejemplo. Pero buena parte del lenguaje adulto es también contextual y sigue formatos convencionales. Bruner insiste en que ese lenguaje está en cierto sentido «forzado» para que sea «cognitivamente manejable»[69].

La mención de Bruner a «contextos» que son «forzados» y que dan origen a «formatos» le llevan a uno a pensar en la obra de Basil Bernstein, aunque Bruner no establece esa conexión. Bernstein, como es bien conocido, distinguía dos tipos de códigos de lenguaje, uno, un «código restringido», comprendido en las concretas relaciones sociales de la gente que lo utiliza, y el otro, un «código elaborado», ampliamente descontextualizado y disponible para ser utilizado entre personas sin una relación íntima o particular[70]. «Código restringido» es quizá una desafortunada elección de términos, pues ese lenguaje puede ser muy rico en connotaciones e implicaciones y encierra un considerable virtuosismo en su uso. Yo preferiría el término «condensado» al de «restringido», y Mary Douglas, cuyo *Natural Symbols* es, según sus propias palabras, «un ensayo que aplica el enfoque de Bernstein al análisis de lo ritual», habla de símbolos «condensados» frente a «difusos» como al menos parcialmente análogos al uso que Bernstein hace de ellos[71]. El lenguaje condensado, y aquí yo incluiría el lenguaje íntimo entre progenitor e hijo, y el de los amantes, así como el de la poesía, requiere un mundo de experiencia compartida que las palabras implican y que da un significado extra a cualquier manifestación. La poesía que se ha aprendido de memoria y que se ha recordado en diversidad de situaciones durante toda una vida tiene ciertamente más significado que un poema que en una página sale al encuentro del lector solitario por primera vez. Pero incluso entonces, si el poema tiene algún significado, ello será casi con toda certeza porque el lector conoce algo de la tradición poética de la que procede ese poema concreto y a la cual inevitablemente alude.

Si el lenguaje condensado es eficaz formando una identidad en contextos íntimos, en familias, también opera al nivel de las identidades nacionales, como pone de manifiesto Benedict Anderson:

68 Bruner, «Immaturity», 34-35.
69 Bruner, *Child's Talk*, 129, 131.
70 Basil Bernstein, *Class, Codes and Control* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1971).
71 Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (Pantheon Books, Nueva York, 1982 [1970]), 10-11, 21.

> Hay un tipo especial de comunidad contemporánea que solo el lenguaje sugiere, sobre todo en forma de poemas o canciones. Tómense como ejemplo los himnos nacionales, que se cantan en las fiestas nacionales. Independientemente de lo banal de las palabras y de lo mediocre de la música, hay una experiencia de simultaneidad cuando se cantan. En esos precisos momentos, gente totalmente desconocida entre sí pronuncia los mismos versos para la misma melodía. La imagen: unisonancia. Cantar *La marsellesa, Waltzing Matilda* o *Indonesia Raya* proporciona ocasiones para la unisonancia, para la resonante realización física de la comunidad imaginada.

Al subrayar lo intensa que puede ser la experiencia de la «lengua madre», Anderson, citando a Thomas Browne, dice que aunque hasta cierto punto las palabras pueden traducirse, «solamente pueden poner la carne de gallina a los angloparlantes»[72].

El lenguaje religioso suele ser condensado, poético y, debido a su vinculación con el ritual, conductual («performativo»). No más que cualquier otro tipo de poesía, puede ser conceptualmente parafraseado sin pérdida significativa de significado. Hasta un poeta que ostensiblemente ha dejado atrás la religión puede captar la intensidad del lenguaje religioso, como cuando Stevens, haciendo mención de que «Hubo una vez un cielo», sigue diciendo:

> Allí, también, él vio, pues tenía que ver, las cúpulas
> Del Celeste en torno a una cúpula superior, la más brillante
> Porque se alzaba sobre todas ellas, salpicada
> Por la vacilación de las estrellas, el júbilo del día
> Y su fuego inmaculado, la cúpula intermedia,
> el templo del altar donde cada hombre
> Contemplaba la verdad y sabía que era verdadera[73].

O al final de su vida, tras decir, de acuerdo con las enseñanzas del Romanticismo: «Dios y la imaginación son uno», escribe, «Cuán alto aquella, la más alta de las antorchas, ilumina la oscuridad», regresando a ese simbolismo de la luz y el sol que obsesiona a toda su poesía[74].

---

72 Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Verso, Londres, 1991 [1983]), 145, 147.

73 Wallace Stevens, «Owl's Clover» (1936), *Opus Posthumous* (Knopf, Nueva York, 1989 [1936]), 85. Adelaide Kirby Morris, en su *Wallace Stevens: Imagination and Faith* (Princeton University Press, Princeton, 1974), ha investigado sobre el trasfondo y las implicaciones de la relación que tuvo Stevens con la religión. Estudia en qué sentido la imaginación, según Stevens, trasciende al individuo (114-115).

74 Wallace Stevens, «Final Soliloquy of the Interior Paramour», *Collected Poems*, 524. En una carta de 1955, Stevens escribió: «A pesar de su solemnidad, la Pascua es la fiesta más brillante porque trae de vuelta *no solo el sol sino todas las obras del sol*, incluyendo aquellas obras del espíritu que son específicamente lo que podría llamarse obras de la primavera: la renovada fuerza del deseo de vivir y de formar parte de la vida». *Letters of Wallace Stevens*, Holly Stevens (ed.) (Knopf, Nueva York, 1966), 879, las cursivas son mías.

Narrativa

La narrativa es en cierto sentido solamente parte de lo que he estado llamando simbolización poética. Pero hay aspectos de la narrativa que la hacen transicional a mi tercera categoría de representación, la representación conceptual. La representación conceptual es siempre lingüística (o cuasi lingüística, como las matemáticas), pero no todo lenguaje, como he sostenido en el caso de la poesía lírica y formas de lenguaje condensado relacionadas con ella, es conceptual. Por conceptual entiendo algo como lo que Susanne Langer entiende por discursivo. Como explica ella: «El lenguaje en sentido estricto es esencialmente discursivo; tiene permanentes unidades de significado que son combinables en unidades más amplias; ha fijado equivalencias que hacen posible la definición y la traducción; sus connotaciones son generales, de manera que requiere actos no verbales, como el de señalar, mirar, o enfáticas inflexiones de voz, para asignar denotaciones específicas a sus términos»[75]. Uno puede imaginar narrativas que serían discursivas en el sentido de Langer, es decir, relatos literales de lo realmente sucedido. Pero muchas formas de narrativa (incluyendo algunas que pretenden sencillamente relatar lo realmente sucedido) están de hecho gobernadas por modos simbólicos de organización. Como dice Herbert Richardson a propósito del mito, una forma significativa de narrativa, «el discurso mítico se sitúa al nivel del relato total, el nivel más complejo de la manifestación lingüística. La unidad lingüística apropiada para el mito no es la simple palabra, ni siquiera la frase, sino el relato»[76]. Así, la verdad de una narrativa en ese sentido no surge de la «correspondencia» de sus palabras o frases con la «realidad», sino de la coherencia del relato como conjunto. Igual que un poema no puede ser parafraseado conceptualmente sin pérdida irreparable, tampoco pueden serlo tales narrativas. Que el «relato total» sea la forma significativa del mito le atribuye una cualidad de presentación, en el sentido de Langer, que supera la temporal secuencialidad de su carácter discursivo. Lévi-Strauss lo pone de manifiesto con brillantez al relacionar el mito con la música:

> El mito y la música [son lenguajes] que, de modos diferentes, trascienden la expresión articulada, mientras al mismo tiempo —como el habla articu-

---

75 Langer, *Philosophy in a New Key*, 78.

76 Richardson, *Toward an American Theology*, 66. En *Acts of Meaning* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990), 121, Jerome Bruner dice lo mismo sobre las «autobiografías espontáneas» que recopiló: «como historias de progreso, estas "autobiografías espontáneas" estaban compuestas por historias más breves (o episodios, encuentros, proyectos) que adquirían un valor significativo en virtud de que formaban parte de una "vida" a mayor escala. En ese sentido comparten la característica universal de todas las narrativas. La inmensa mayoría de las narrativas han sido relatadas en géneros fácilmente reconocibles —el relato de una víctima, la *Bildungsroman*, las formas del antihéroe, los viajes, la comedia negra, etc.—. Todas relatan episodios que solo adquieren sentido cuando se los considera como parte de un retrato más amplio».

> lada, pero a diferencia de la pintura— requieren de una dimensión temporal en la que desplegarse. Pero esa relación con el tiempo es de naturaleza un tanto especial: es como si música y mitología necesitasen tiempo solamente para negarlo. Ambos son de hecho instrumentos para la erradicación del tiempo... Debido a la organización interna de la obra musical, el acto de escucharla inmoviliza el paso del tiempo; lo captura y lo envuelve como uno captura y envuelve una tela que ondea al viento. De ello se sigue que por escuchar música, y mientras la estamos escuchando, entramos en una especie de inmortalidad.
>
> Puede verse ahora cómo se parece la música al mito, ya que este último también supera la contradicción entre el tiempo histórico, promulgado, y una constante permanente[77].

Hay otros rasgos de la narrativa que la anclan a los modos de representación simbólicos o incluso enactivos. Las historias pueden ser representadas y a menudo están en las obras de teatro, las películas, la televisión, los rituales. Incluso cuando el espectador es solo un observador, algo parecido a la respuesta corporal a la música está también presente. Esto es obvio con las películas de aventuras, con las que nos encogemos, resoplamos, etc. con cada giro de la trama incluso aunque estemos sentados entre el público y la acción esté en la pantalla. Pero incluso una narrativa verbal puede hacer que pase lo mismo. Mantenga a un niño en su regazo mientras le cuenta el cuento de Caperucita Roja y notará su respuesta corporal.

Otra característica de la narrativa que la vincula a lo simbólico es que la distinción entre lo interior y lo exterior, entre el yo y el mundo, no es tan clara como en el discurso conceptual. Nos *identificamos* con lo que está pasando en la narrativa. Está bien tranquilizar a un niño diciéndole «es solo un cuento», pero hasta cierto punto el niño sabe que la historia tiene su propia verdad, a la que no le alcanzan esos desmentidos. Incluso nos vemos involucrados en narrativas que pretenden relatarnos acontecimientos reales. Cuando leemos en el periódico u oímos en la televisión que alguien ha perdido a un hijo único en un tiroteo, no podemos evitar, aunque sea brevemente, sentir dolor, sentir un «podía haberme pasado a mi». No se trata de una aberración del pensamiento «primitivo» o «regresivo». Es una respuesta humana normal.

Los seres humanos son criaturas narrativas. La narratividad, como veremos, está en el centro de nuestra identidad. Un estudio sobre conversaciones domésticas entre madres y niños en edad preescolar demostró que las narraciones tenían lugar cada siete minutos, tres cuartas de las cuales eran dichas por las madres[78]. La próxima vez que viaje usted en transporte

---

77 Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked* (Harper and Row, Nueva York, 1969), 15-16.
78 Bruner, *Acts of Meaning*, 83.

público o en una sala de espera y no pueda evitar escuchar una conversación, fíjese cuánto hay de narrativo en ella.

Nosotros no solo les contamos historias a los demás, nos las contamos a nosotros mismos, y eso da comienzo muy pronto. Bruner da cuenta de un estudio de soliloquios grabados en la cuna de una niña llamada Emily entre sus 18 meses y los 3 años:

> Al oír las cintas y al leer las transcripciones repetidamente, nos llamó la atención la función *constitutiva* de su monólogo narrativo. No estaba solamente contando cosas; estaba tratando de dar sentido a su vida cotidiana. Parecía estar buscando una estructura integral que pudiera rodear lo que ella había *hecho* con lo que *sentía* y con lo que *creía*[79].

De la ubicuidad de la narrativa emergió un tanto recientemente, como señala Bruner, la noción del «Yo como narrador de historias». Bruner cita al psicoanalista Roy Schafer:

> Siempre nos estamos contando historias a nosotros mismos. Al contar esas autohistorias *a otros* puede que, por muchas razones, se nos diga estar realizando claras acciones narrativas. Al decir que también nos las contamos *a nosotros mismos*, sin embargo, estamos incluyendo una narración dentro de otra. Es la historia de que hay un Yo al que contarle algo, un alguien que sirve de audiencia que es uno mismo o el yo de uno... Según eso, el yo es una narración.

Los psicoanalistas han descubierto lo que los escritores de ficción siempre han sabido: que las narraciones que contamos sobre nosotros mismos, aunque estén basadas en nuestras vidas, contienen «recuerdos encubridores», incluso ficciones, además de hechos. La verdad que contienen no es la verdad histórica sino la verdad *narrativa*, y la tarea del analista no es la de la recuperación arqueológica sino la de la asistencia con la construcción de una nueva narrativa que ayude al analizado a enfrentarse con más éxito a cualquier problema que le haya llevado al análisis, que le ayude a volver a describir su vida[80].

El yo es una narración. E inevitablemente una narración sobre otros además del yo. De hecho, el yo no puede desembarazarse de los significativos otros excepto ideológicamente, llevando a Bruner a hablar, un tanto torpemente, de un «Yo distribuido»[81]. Un yo distribuido está hecho de las

---

79 *Ibid.*, 89. Se trata de un estudio del que habla Katherine Nelson (ed.), en *Narratives from the Crib* (Harvard University Press, Cambridge, 1989).

80 *Acts of Meaning*, Bruner, 111-113. La cita de Roy Schafer está en la página 111. Herbert Fingarette expone esencialmente la misma idea en *The Self in Transformation*, sobre todo en el cap. 1.

81 Bruner, *Acts of Meaning*, 114.

relaciones significativas, o «identificaciones», a lo largo de una vida. Un yo distribuido se comportará de modo diferente en las distintas esferas y relaciones en las que esté implicado. Si el yo distribuido no encaja fácilmente con el «yo profundo» de la ideología moderna, tampoco es simplemente el cambiante juego de máscaras, las «presentaciones del yo en la vida cotidiana», de Erving Goffman[82]. La verdad narrativa no es más segura que cualquier otra forma de verdad, pero puede ser estable, fiable, incluso profunda.

Si la identidad personal reside en la narración, entonces también lo hace la identidad social. Familias, naciones, religiones (pero también corporaciones, universidades, departamentos de sociología) saben quiénes son por las narraciones que cuentan. La moderna disciplina de la historia está estrechamente relacionada con el surgimiento del Estado-nación. Ese es un ejemplo particularmente interesante para nuestros propósitos. Las familias y las religiones se han preocupado poco por la «exactitud científica», por la argumentación conceptual, en los relatos que narran. Las naciones modernas han necesitado de relatos que sean, en sentido del objetivo pretendido, ciertos. E, incuestionablemente, gran cantidad de hechos rigurosos se ha podido revelar. Pero la forma narrativa de la historia nacional no es más científica (o menos mítica) que la forma narrativa de otros relatos identitarios, algo que no precisa de detractores para ser advertido. Benedict Anderson da cuenta, en *Imagined Communities*, tanto de la generalizada implantación de cátedras de historia en el transcurso de una generación de la Revolución francesa y su desencadenamiento de fervor nacionalista como de la extraña mezcla de memoria y olvido que producía esa historia (no tan extraña para aquellos familiarizados con otras formas de autonarración)[83].

Hay otro rasgo de la narratividad que quiero plantear antes de volver sobre el sentido en que lo narrativo es transicional para la representación conceptual. En la exposición de Bruner, Kenneth Burke describe, en su *Grammar of Motives*, cinco elementos que pueden encontrarse en cualquier historia: un actor, una acción, una meta, un escenario y un instrumento; además de, según Bruner, un problema[84]. El problema tiene lugar cuando dos o más elementos quedan fuera de la armonía: Buda rechaza la meta predestinada cuando renuncia al matrimonio y a la herencia del reino de su padre, o Jesús proclama una interpretación radicalmente nueva

---

82 Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Double-day, Garden City, N. Y., 1959 [1956]).

83 Anderson, *Imagined Communities*, 197-206. Eric Hobsbawm y Terence Ranger han editado un valioso libro sobre este proceso: *The Invention of Tradition* (Cambridge University Press, Cambridge, 1983).

84 Bruner, *Acts of Meaning*, 50. Bruner sigue los pasos de Kenneth Burke en *A Grammar of Motives* (Prentice-Hall, Nueva York, 1945), aunque con algunos cambios en la terminología: emplea finalidad en vez de propósito, e instrumento en vez de agente. Aunque se supone que problema es un término burkeano, no lo he podido encontrar en *A Grammar of Motives*.

del escenario: el reino de Dios está cerca. Esas desarmonías no son fortuitas. Hay algo inherente al orden de la vida humana, por el hecho de ser un orden normativo, por el modo en el que deben ser las cosas, que provoca o revela desorden. Los mitos de los aborígenes australianos, tal como los interpreta W. E. H. Stanner, expresan esa «inmemorial desviación» de la vida[85]. Así es como descubre Buda lo que sus padres trataban de mantener alejado de él: que la vida humana implica inevitablemente la vejez, la enfermedad y la muerte. Y hasta después de la resurrección, a los discípulos de Jesús les horroriza poder aceptar que Jesús debe ser crucificado. De manera que la negación del tiempo en la narrativa solamente es posible mediante la adopción de ese tiempo y su problema en el corazón de la narrativa misma. La tarea de la narración del yo es la de enfrentarse al problema que está en el corazón de cada vida, de encontrar la forma que haga posible seguir adelante a pesar del sufrimiento. Y, como señala Benedict Anderson, los relatos nacionales están centralmente preocupados con «nuestros muertos», que deben ser recordados para que «no murieran en vano»[86].

Si todo fuera bien y toda clase de cosas estuviera bien, ¿por qué íbamos a necesitar una narrativa? Los eventos unitivos, con su profundo sentido de plenitud, no dan lugar a relatos, aunque puedan conformar la culminación de una narrativa, el descubrimiento de un nuevo orden fuera del desorden. Ya hemos dicho, siguiendo a Schutz, que el mundo de la vida cotidiana está caracterizado por la carencia, por una ansiedad o preocupación fundamental. La narrativa, como todas las formas de representación que hemos considerado hasta ahora, no opera en términos del mundo de la vida cotidiana, pero no evita esa preocupación fundamental. Más bien asume la preocupación fundamental y, excepto en la narrativa posmoderna, que nos deja más preocupados que nunca, transforma la preocupación en una especie de resolución: no necesariamente en «un final feliz», tal vez en una trágica comprensión. Puesto que es a través de la religión, y de la narrativa religiosa, como los seres humanos se han enfrentado por lo general a la «inmemorial desviación» de la vida, volveremos sobre estos asuntos frecuentemente.

Finalmente, como señala Bruner, «[los niños] producen y comprenden relatos, que les consuelan y les alarman, mucho antes de que sean capaces de manejar las más fundamentales proposiciones lógicas piagetianas que puedan expresarse de forma lingüística. De hecho, sabemos incluso que las proposiciones lógicas son comprendidas con mayor facilidad por el niño cuando están integradas en un relato en curso. De manera que

---

85 W. E. H. Stanner, *On Aboriginal Religion,* Oceania Monograph 11 (University of Sydney, Sidney, 1966 [1959-1963]), 40. La narrativa sigue siendo fundamental incluso en los discursos religiosos más sofisticados. Véase Stanley Hauerwas y L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, 1989).

86 Anderson, *Imagined Communities,* 205-206.

uno tiene la tentación de preguntarse si las narrativas no pueden servir también de tempranas interpretantes de las proposiciones "lógicas" antes de que el niño posea el equipamiento mental para manejarlas mediante esos cálculos lógicos, propios de un desarrollo posterior, que los humanos adultos pueden reunir»[87].

Que incluso las narrativas de la temprana niñez estén organizadas mediante relaciones que son en cierto sentido lógicas nos pone en guardia contra la suposición de que la narrativa, o en general la representación simbólica, sea «irracional». Arte, música, poesía y narrativa no son sin más efusiones del sentimiento. Son todas ellas formas de pensamiento y son en principio tan profundamente racionales como las matemáticas o la física. Es más fácil tanto para los adultos como para los niños (incluso para los físicos teóricos) pensar narrativamente que hacerlo conceptualmente, así que no es sorprendente que las relaciones lógicas se expresen a menudo de forma narrativa. De nuevo es útil recurrir a Kenneth Burke. En su comentario a los tres primeros capítulos del Génesis pone de manifiesto que la narrativa puede reformularse en términos de implicación lógica: un Dios con autoridad para mandar y seres humanos con la capacidad de elegir llevan a la posibilidad de desobediencia y de castigo. Lo que narrativamente es desarrollado en una sucesión de acontecimientos puede ser replanteado de forma lógica como implicado en la formulación inicial de un problema de orden y libertad[88]. El replanteamiento lógico no es en modo alguno equivalente a la narrativa, pero nos ayuda a ver que, sea lo que sea la narrativa, no es ilógica o irracional. La narrativa, con su capacidad para llegarnos al cuerpo y para reformular nuestras identidades, individual y socialmente, contiene también, en su matriz, por así decirlo, posibilidades conceptuales. Pero la realización de la representación conceptual es un logro por derecho propio.

REPRESENTACIÓN CONCEPTUAL

Quizá sea Jean Piaget el que mejor nos ha hecho ver cómo el niño avanza desde el símbolo al concepto para hacerse una idea del mundo. La transición tiene lugar (en la Suiza de mediados del siglo XX) aproximadamente entre los 7 u 8 y 11 o 12 años de edad. El niño se mueve desde un mundo egocéntrico (con las salvedades que he dado al término [«Oh, el sol ha venido conmigo»]) a un mundo descentrado. El yo y el sol son vistos ahora como elementos independientes en un mundo de tiempo y espacio estándares. Incluso tan tarde como de los 10 a los 12 años, sin embargo, el niño atribuye todavía voluntad e intención a un río o al sol (y, yo diría,

87 Bruner, *Acts of Meaning*, 80.

88 Kenneth Burke, *The Rhetoric of Religion* (Beacon Press, Boston, 1961), cap. 3, «The First three Chapters of Genesis», 172-272.

en sueños y en algunos estados de ánimo también lo hacen los adultos de cualquier edad)[89].

Piaget observa, de un modo que recuerda a George Herbert Mead, que el cambio tiene lugar en conexión con el aprendizaje social: «Solamente hacia el final del periodo egocéntrico es capaz el niño de distinguir entre puntos de vista, y así de aprender tanto a reconocer el suyo (como distinto de otros posibles) como a resistirse a la sugestión»[90]. Es también entonces cuando el niño se hace adepto a lo que Piaget llama «operaciones formales»: pensamiento lógico y matemáticas.

El mundo «descentrado» de la etapa última de la infancia se aproxima a lo que hemos llamado mundo de la vida cotidiana: no es un mundo enteramente controlado por lo que enseguida describiré como representación conceptual, pues la narrativa de un cierto tipo —la narrativa realista, literal— y el diálogo son recursos indispensables para el mundo de la vida cotidiana. Pero la narrativa literal está ya a medio camino de la representación conceptual, puesto que implica términos estables que se corresponden más o menos precisamente con la realidad allí presente. Los conceptos están basados en la clara definición y en la precisa observación, de manera que son conceptos *de* algo definido. Cuando la lógica y la observación están metódicamente combinadas, ofrecen conocimiento, *episteme* lo llamaban los filósofos griegos, como opuesto a *doxa*, la opinión. El conocimiento se basa en la demostración; la narrativa no demuestra; la retórica puede persuadir pero no demostrar. El mundo de la vida cotidiana generalmente está constituido mucho más por la opinión, por la retórica y la narrativa, que por la demostración: de hecho, el mundo de la estricta demostración, el de la ciencia (*episteme* puede traducirse también como «ciencia»), es tanto una realidad alterna con relación al mundo de la vida cotidiana como lo son la música o la religión.

No obstante, cierto grado de demostración práctica es parte indispensable del mundo de la vida cotidiana. Si el mundo de la vida cotidiana es también el mundo del trabajo, entonces la precisión al relacionar medios y fines es ciertamente parte de él. Este rasgo del mundo de la vida cotidiana es a menudo mencionado como racionalidad, como en el caso de la elección racional o teoría del actor racional, pero es para utilizar el término en su sentido reducido de racionalidad instrumental, que tiene su importancia pero que rara vez es exhaustivo. Es igualmente desafortunado referirse a la música, digamos, o a la religión, como irracionales, o intentar explicarlas como «realmente» fórmulas de racionalidad instrumental. La música y la religión tienen su propia racionalidad, que no es instrumental.

89 Piaget, *The Child's Conception of the World*, 227.

90 Piaget, *Play, Dreams and Imitation*, 288. En *Cultural Origins*, Tomasello asegura —basándose en varias investigaciones recientes— que los niños aprenden a entender las intenciones de los demás a una edad mucho más temprana de lo que había supuesto Piaget (140-145). Aun así, lo más probable es que tenga que pasar tiempo para que esa comprensión sea completamente asumida.

Una cierta capacidad para utilizar la representación conceptual es algo característico de la última etapa de la niñez en toda cultura. La representación conceptual hace posible un mundo de objetos independiente de los sujetos, un mundo que está «descontextualizado». Esto es parte del enorme poder de la representación conceptual, la capacidad de manipular objetos sin ser molestado por el impulso subjetivo, el deseo o el capricho. Pero la independencia del mundo de los objetos es también la fuente de la limitación de la conciencia conceptual. Todo es ahora un objeto, incluso el propio yo de uno, y ciertamente otros yos. Por un lado, el surgimiento de la reflexión consciente (del ego por primera vez maduro, lo que hace problemático el uso del término «egocéntrico» en niños pequeños) con la capacidad de pensar claramente sobre la realidad objetiva, es un triunfo. Por otro lado, si la representación conceptual no se reintegra con las otras formas de representación puede entonces tener lugar una seria distorsión. Eso no es, por lo general, un problema en el mundo de la vida cotidiana, en el que la representación conceptual se hace sentir solo momentáneamente y en fragmentos. Sin embargo, en aquellas culturas en las que la representación conceptual ha alcanzado esferas significativas de preponderancia, ciertamente pueden surgir dificultades.

El descubrimiento del concepto en Grecia, a cargo de Sócrates o Platón, tuvo influyentes consecuencias. Platón utilizó los conceptos para criticar el mito pero luego los reintegró en el diálogo, en la narrativa (la vida y muerte de Sócrates), e incluso en el mito (los mitos cerca del final de varios diálogos importantes). La filosofía griega, no sin tensión desde luego, pudo integrarse provechosamente con la religión cristiana durante siglos. Pero al comienzo de la Europa moderna, la liberación del concepto adquirió un giro más radical. En conexión con el surgimiento de la ciencia moderna, el rechazo de la metáfora, del símbolo y del mito se hizo explícito. Hobbes, por ejemplo, en un pasaje que podríamos interpretar como si estuviera previsto para refutar la noción de Yeats de la verdad encarnada, que antes consideramos, dijo: «Esas palabras *verdadero*, *verdad* y *proposición verdadera* son equivalentes entre sí; pues la verdad consiste en la palabra y no en las cosas de las que se habla; y aunque *verdadero* se opone en ocasiones a *aparente* o *fingido*, sin embargo hay que referirlo siempre a la verdad de la proposición»[91]. En su *Leviatán*, Hobbes asume el papel de policía de las palabras. Al enumerar los abusos del habla, escribe: «En segundo lugar, cuando [las personas] utilizan las palabras metafóricamente; es decir, en sentido distinto de aquel para el que fueron establecidas; y en consecuencia engañan a otros». Condena hablar de transustanciación como de algo «absurdo» que puede «contarse justamente entre las muchas formas de locura». Y nos dice que no hay cosas tales como «*Finis ul-*

91 Thomas Hobbes, *De Corpore* (1655), en Richard S. Peters (ed.), *Body, Man, and Citizen* (Collier, Nueva York, 1962), 3.7.48.

timis (fin último) ni *Summum Bonum* (bien supremo) como se dice en los libros de los viejos filósofos morales»[92]. La realidad es materia en movimiento y nuestro lenguaje debe conformarse a ella. De este modo, Hobbes desterraría el lenguaje poético, la teología y la filosofía moral tradicional.

Descartes estaba tan preocupado como Hobbes por prescindir de los vestigios del pensamiento preconceptual. Como escribe Rosenstock-Huessy:

> En su folleto sobre el método, [Descartes] seriamente, sin traza alguna de humor, se lamentaba de que el hombre tuviera impresiones anteriores a que en su mente se desarrollara el pleno poder de la lógica. Durante veinte años, se queja, estuve confusamente impresionado por objetos que era incapaz de comprender. En lugar de ser mi cerebro a los veinte años una pizarra limpia, me encontré con innumerables ideas falsas grabadas en él. Qué lástima que el hombre sea incapaz de pensar con claridad desde el día de su nacimiento, o que deba tener recuerdos que antecedan a su madurez.

Rosenstock-Huessy señala que el ascetismo conceptual de Descartes pudo haberle sido de ayuda para sus estudios matemáticos y científicos, pero «la verdad es que el gran Cartesius, cuando borraba las impresiones del niño René, se mutilaba a sí mismo para cualquier percepción social fuera de la ciencia natural»[93].

Por problemático que fuera, algo de la mayor importancia estaba en marcha en los escritos de las mejores cabezas del siglo XVII europeo. Estaba teniendo lugar un cambio radical de las formas anteriores de pensamiento. Ernest Gellner lo llama el «gran foso» en la historia del conocimiento humano, porque separa al Occidente moderno (y hasta entonces la mayor parte del mundo) de todo el resto registrado por la

---

92 Thomas Hobbes, *Leviathan,* C. B. MacPherson (ed.) (Penguin, Harmondsworth, 1968 [1651]), 102, 147, 160.

93 Eugen Rosenstock-Huessy, *Out of Revolution* (Windsor, Vt.: Argo, 1969), 754, 756. El fragmento de Descartes que desarrolla Rosenstock-Huessy es: «Y como todos tenemos que pasar del estado de infancia a la edad adulta y es necesario que, durante un periodo de tiempo, seamos gobernados por nuestros deseos y nuestros preceptores (cuyos dictados son a menudo conflictivos y tal vez ni siquiera nos aconsejen lo mejor), concluyo que es casi imposible que nuestros juicios sean tan correctos o sólidos como lo habrían podido ser si nuestra razón fuese madura desde el momento de nuestro nacimiento y siempre nos hubiésemos dejado guiar solo por ella». René Descartes, *Discourse on Method,* traducción de John Veitch (Open Court, LaSalle, Ill., 1946 [1637]), 13. Un poco antes, en la parte 2, Descartes habla (¡metafóricamente!) de las antiguas ciudades en las que a lo largo de mucho tiempo las calles se han ido torciendo y los edificios se han ido mezclando en todo tipo de tamaños y estilos, comparándolas de modo poco favorable con las ciudades nuevas construidas racionalmente y con edificios diseñados armoniosamente en cuanto a su tamaño y estilo. Los libros y las ideas de las épocas de la humanidad son como las calles y los edificios de las viejas ciudades: lo mejor sería empezar de cero con la sola ayuda de la razón. Aún así Descartes reconoce que «no es habitual tirar abajo todos los edificios de una ciudad por el sencillo propósito de reconstruirlos de un modo diferente» *(Discourse on Method,* 11-13).

historia[94]. Para sugerir simplemente la magnitud del cambio, podemos remitirnos a Lucien Febvre, como nos lo resume Stanley Tambiah, quien puso de manifiesto que los siguientes términos no estaban todavía en uso en el siglo XVII:

> Adjetivos tales como «absoluto» o «relativo»; «abstracto» o «concreto»; «intencionado», «inherente», «trascendental»; sustantivos como «causalidad» y «regularidad»; «concepto» y «criterio»; «análisis» y «síntesis»; «deducción e «inducción», «coordinación» y «clasificación». Incluso la palabra «sistema» se puso en uso solo a mediados del siglo XVII. El mismo «racionalismo» no fue bautizado hasta finales del siglo XIX[95].

Pero el proceso del descubrimiento científico nunca ha sido tan prístino como les hubiera gustado a Descartes y a Hobbes. Michael Polanyi ha escrito extensamente sobre las «pasiones intelectuales» que subyacen a cualquier descubrimiento científico significativo[96]. Jerome Bruner ha desarrollado la conocida distinción entre descubrimiento científico, que es realmente apasionado, en ocasiones caótico, y a menudo gobernado más por la representación simbólica, por la metáfora o incluso el sueño que por la razón conceptual, y el proceso de verificación, o, como dice Karl Popper, de falsificación, donde el método científico domina con toda severidad[97].

---

94 Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (Routledge, Londres, 1992), 51. Gellner emplea un término criticado por Clifford Geertz en «Anti Anti-Relativism» (*American Anthropologist* 86 [1984]: 276 n. 2), un término que el propio Gellner ya había empleado por primera vez en *Spectacles and Predicaments* (Cambridge University Press, Cambridge, 1979), 146. Herbert Fingarette, en *The Self in Transformation*, 233-234, enumera algunos de los costes de estar en nuestro lado del Gran Foso: «Es una desgracia que nuestra esclavitud al pensamiento físico-causal sea tan grande hasta el extremo de que los muchos intentos de otorgar "primacía ontológica" a lo humano, a las realidades dramáticas, hayan sido cercados por cargos de mistificación, irracionalismo oscurantista y hasta —por muy irónico que parezca— antihumanismo. Resulta irónico que el mundo directamente palpable de los seres humanos sometidos a conflictos dramáticos, ese mismo mundo que le ha resultado tan familiar a la humanidad desde el comienzo de nuestra especie —todo ese mundo sea ahora lo que consideremos algo oscuro, escandaloso, esotérico y hasta estúpido o aburrido. El mundo *humano* en Occidente se ha convertido en algo periférico y subrepticio, en un "submundo"».

95 Stanley Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge University Press, Nueva York, 1990), 89, donde cita a Lucien Febvre en *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, traducido por Beatrice Gottlieb (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982), 356-357.

96 Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (University of Chicago Press, Chicago, 1958), capítulo 6.

97 Jerome Bruner, *Possible Worlds, Actual Minds* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986). Dice Bruner: «[La ciencia] avanza de vez en cuando empleando metáforas atrevidas... La historia de la ciencia está llena de ellas. Son los bastones que nos ayudan a escalar la montaña de lo abstracto. Cuando llegamos a la cima nos desembarazamos de ellos (y hasta los escondemos) para favorecer una teoría formal, lógica y consistente que se pueda exponer (con un poco de suerte) en términos matemáticos o casi matemáticos. Los modelos formales que surgen de ahí son compartidos y protegidos cuidadosamente de los ataques y prescriben estilos de vida dispuestos a ser usados. Las metáforas que ayudaron a conseguir tales logros con frecuencia son olvidadas o, si el ascenso resulta ser importante, se convierten no tanto en parte de la ciencia como de la historia de la ciencia» (48). Sobre la falsificación véase Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Clarendon Press, Oxford, 1972).

La primera ciencia moderna está llena de ejemplos en los que la representación simbólica parece ser la partera del descubrimiento conceptual. Copérnico no puede ser plenamente entendido excepto en el contexto del misticismo neoplatónico con su preocupación por los cuerpos celestes, especialmente el sol. En *De Revolutionibus* (1543) escribió: «En el centro de todo se sienta el sol en su trono. ¿Cómo podríamos situar a esa luminaria en un lugar mejor de este bellísimo templo desde el que poder iluminar la totalidad de una sola vez?... así está sentado el Sol sobre un trono real gobernando a sus hijos los planetas, que dan vueltas en torno a él»[98]. Kepler, al expandir la teoría copernicana mediante la modificación de la órbita de los planetas, relata su descubrimiento en términos de éxtasis:

> Aquello por lo cual he dedicado la mejor parte de mi vida a las contemplaciones astronómicas, por lo que me uní a Tycho Brahe... finalmente lo he sacado a la luz, y reconocido su verdad más allá de todas mis esperanzas... Hace ahora dieciocho meses el amanecer, hace tres meses la misma luz del día, y hace solo muy pocos días el puro Sol se me han ofrecido a la más maravillosa contemplación —nada me retiene ya; y me complaceré en mi furor sagrado; triunfaré sobre la humanidad con la franca confesión de haber hurtado los cálices áureos de los egipcios, para construir con ellos un tabernáculo para mi Dios, lejos en verdad de los confines de Egipto.

La gran obra de Kepler, de cuyo quinto libro está tomada esa cita, se tituló, significativamente, *Harmonice Mundi* (1619). Kepler especula con que «en el sol reside un simple intelecto, fuego o mente intelectual, sea ello lo que sea, fuente de toda armonía». Si el mismo sol es *nous* (la razón, que incluye la noción platónica de la medida, Dios), entonces es la fuente de la armonía cósmica en general y de la armonía planetaria en particular. Kepler, como nos dice Polanyi, «incluso fue tan lejos como para asignar una nota de la notación musical a cada planeta»[99]. Todo ello podría parecer frívolo si Copérnico y Kepler no nos hubieran legado los fundamentos de nuestra moderna comprensión del cosmos. Hay algo maravilloso en el hecho de que el hombre que confirmó la teoría heliocéntrica de Copérnico, del sistema solar, realmente «oyera» la música de las esferas.

No es sorprendente que la metáfora haya sido tan importante en el descubrimiento científico. Ver algo «como» otra cosa, o «en términos de» otra cosa, quizá como algo perteneciente a un ámbito inesperadamente diferente, como explicó Kenneth Burke el proceso metafórico, provoca la generativa idea que puede conducir a una hipótesis radicalmente nueva[100]. Pero las nuevas hipótesis tienen que ser testadas (confirmadas, falsi-

---

98 Citado en Stanley Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge University Press, Cambridge, 1990), 17.

99 Citado en Polanyi, *Personal Knowledge*, 7.

100 Burke, *A Grammar of Motives*, 503-504.

ficadas) en el mucho más mundano proceso de lo que Thomas Kuhn llama «ciencia ordinaria»[101]. Es este proceso el que opera bajo las limitaciones que Descartes y Hobbes propusieron. Es aquí donde el proceso «positivista» de testar las proposiciones teóricas frente a los datos reales toma la forma de una teoría de la verdad que se corresponde con el sentido común, con independencia de lo que puedan pensar los filósofos.

Pero, como nos ha recordado Gellner, no es bueno observar con desprecio ese proceso[102]. Ha proporcionado conocimiento firme, conocimiento que ha permitido a los seres humanos comprender y transformar el mundo natural, aunque, por razones que debieran ser obvias para el argumento de este capítulo, todavía no ha transformado de manera similar, y no es probable que transforme, nuestro conocimiento del mundo humano, donde las formas científicas del conocimiento, siempre adecuadas, tienen que complementarse mediante otros caminos del saber, lo que llamamos las humanidades. Sin embargo, no es la ciencia como realidad distinta lo que ha transformado el mundo, sino su aplicación mediante la tecnología, una forma que une el conocimiento científico con las preocupaciones del mundo de la vida cotidiana. Como el mundo de la vida cotidiana, la tecnología está preocupada por la carencia y su superación, cultural, política, militarmente. La razón instrumental del mundo de la vida cotidiana, armado con el nuevo conocimiento científico, puede convertirse en víctima del orgullo desmedido y de la megalomanía. La medicina es presionada para vencer a la muerte misma, pero la tecnología militar es presionada hasta el umbral de la aniquilación total. Dada la enorme riqueza del conocimiento y la cultura humanas, las múltiples realidades que las diversas formas de representación pueden inspirar, la franja de la tecnología podría parecer estrecha. Pero su descubrimiento tiene consecuencias más allá de todo cálculo. Robinson Jeffers opinó lacónicamente acerca de esas consecuencias:

> Un pequeño conocimiento, un guijarro en la playa de grava
> Una gota en los océanos: ¿quién habría soñado ese infinitamente pequeño demasiado[103]?

Para que ese pequeño conocimiento no sea demasiado, debe reintegrarse con las otras formas del saber que hemos estado considerando en este capítulo, y con la reflexión ética, la cual une al pensamiento conceptual con formas más profundamente insertadas en la experiencia humana.

Pero la ciencia misma no tiene preocupación utilitaria, es un esfuerzo de pura comprensión, aunque implicada, como lo están los demás ámbi-

---

101 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* 2ª ed. (University of Chicago Press, Chicago, 1970 [1962]).
102 Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion,* 58-60.
103 De «Science» (1925), en Robinson Jeffers, *Selected Poems* (Vintage, Nueva York,1965), 39.

tos, en las preocupaciones mundanas. El momento contemplativo de pura maravilla no se limita a Copérnico y Kepler sino que tiene lugar donde quiera que fructifique la búsqueda del conocimiento. A su nivel más elevado, el conocimiento conceptual regresa a lo simbólico, a lo musical, en la apreciación de la pura forma, o a lo enactivo, a una sensación de deleite corporal. Para la persona que las comprende, leer la *Metafísica* de Aristóteles o la *Lógica* de Hegel puede provocar una danza subliminal. Bertrand Russell escribió «El auténtico espíritu de deleite, la exaltación, la sensación de ser más que Hombre, que es la piedra de toque de la más alta excelencia, se halla en las matemáticas con tanta seguridad como en la poesía»[104]. Una verdadera comprensión de la ciencia puede ser una barrera para nuestra megalomanía.

En este capítulo hemos tenido en cuenta las piedras angulares de las que surgirá el ritual, el mito y la teología (y las tradiciones del pensamiento reflexivo de las religiones no cristianas), las formas culturales en torno a las cuales se desarrolla la religión. Asumirán un nuevo significado cuando las consideremos en la vida y la historia de las sociedades reales.

---

[104] Citado en Polanyi, *Personal Knowledge*, 199, que lo toma de la obra de Bertrand Russell *Mysticism and Logic* (Norton, Nueva York, 1929 [1910]), 62.

2

Religión y evolución

El capítulo 1 versaba sobre religión y ontogenia. No era un esfuerzo por comprender la gestación de la religión en el curso de la vida del individuo, aunque esa ya hubiera sido una tarea valiosa; su propósito, en cambio, era el de contemplar el desarrollo humano como la adquisición de una serie de capacidades, todas las cuales han contribuido a la formación de religiones. Este capítulo versa sobre religión y filogenia, la religión en la historia profunda. ¿Cuándo comenzó la religión? Si fue solo entre humanos, ¿hubo anteriores procesos que hicieran posible su surgimiento, incluso en otras especies, y que puedan ayudarnos a entenderlo? Si asumimos, como yo lo hago, que la religión, como se ha definido en el Prefacio y en el capítulo 1, está confinada al género *Homo* y quizá tan solo a la especie *Homo sapiens*, ¿dónde se sitúan ese género y especie con respecto a la completa historia de la evolución, desde tan atrás como podamos remontarnos? Y ¿qué quiero decir con evolución como proceso que incluye todo, desde los organismos unicelulares a la sociedad y cultura humana contemporánea? De eso es de lo que trata este capítulo.

Relatos

Si observamos la historia de la cultura humana, nos encontraremos con abundancia de mitos de origen, algunos de los cuales serán objeto de un serio tratamiento en capítulos posteriores, pero hay un relato acerca

de los orígenes que, al menos entre la gente culta, tiene hoy una especie de prioridad, y que es el relato tal como lo recoge la ciencia: en términos del universo, la cosmología científica; en términos de vida, la evolución. Son relatos extraordinarios, y tendremos que recapitular algunos de ellos. Pero tengamos en cuenta algo, son relatos, narrativas, e incluso, en cierto sentido —porque se les ha dado ese sentido—, mitos. Así que al empezar a considerar esos relatos tenemos también que tener en cuenta qué tipo de relatos son y qué uso se ha hecho y se está haciendo de ellos.

Nos encontramos aquí con un problema al que se enfrenta todo aquel que acepta el relato de la evolución cósmica como la metanarrativa de las personas cultas porque es la metanarrativa de la ciencia con su abrumador prestigio en el mundo de hoy; es ciertamente mi problema. Como puso de manifiesto Geertz al tratar de definir la ciencia como un modo cultural, la ciencia requiere, al menos como ideal, de «observación desinteresada». Incluso si adopta la forma de narrativa, como lo hace en ocasiones en muchas ciencias, la narrativa ofrecida está respaldada por la evidencia y el argumento. Cada uno de sus puntos críticos tiene que ser demostrado frente a la crítica y la duda y es revisable frente a una nueva evidencia. El problema al que aludía antes es que la auténtica forma cultural de la narrativa inevitablemente nos mueve más allá de la observación desinteresada y el hecho establecido. La narrativa es una forma preteórica, que, como vimos en el capítulo anterior, está estrechamente relacionada con un sentimiento de identidad, tanto del yo como de los otros. Somos nuestro propio relato, y cada grupo al que pertenecemos es su propio relato.

David Christian es muy consciente de ese aspecto de la narrativa, aunque esté incómodo con él. Dice que su gran historia es un relato, de hecho un mito de la creación, y que la gente que esté «a favor» tienen que ser «seres humanos modernos, educados en las tradiciones científicas del mundo moderno». Pero señala entre paréntesis: «Curiosamente, esto significa que la estructura *narrativa* del mito moderno de la creación, como todos los mitos de la creación, pueden parecer precopernicanos, a pesar de su contenido decididamente *post*copernicano»[1]. Exactamente. Como veremos en su momento, este mito moderno de la creación inevitablemente da origen, incluso en los seres humanos modernos científicamente orientados que muy probablemente creen en él, entre los que me incluyo, a sentimientos y pensamientos que son claramente precopernicanos.

Todo mi libro está inundado por un mar de relatos. Al llamar a mi libro *La religión en la evolución humana*, he elegido como mi metanarrativa primordial el mito moderno de la creación que describe David Christian. Como científico social realmente no tengo otra alternativa si he de ser fiel a mi vocación, y, en la práctica, esa es la única metanarrativa que me

---

1 David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History* (University of California Press, Berkeley, 2004), 6. En cursivas en el original.

permitirá describir y comparar todas las otras narrativas y metanarrativas que componen la historia humana.

Eso no significa que sea el único relato. Mientras escribía este libro, que es una historia de historias, y un relato de relatos, me he implicado con muchos de los relatos de los que doy cuenta hasta el punto de al menos una parcial conversión. En el extenso trabajo que se plasmó en los cuatro capítulos que tratan sobre la era axial —los capítulos sobre los antiguos Israel, Grecia, China e India—, donde cada uno de ellos me llevó un año, excepto dos para India, de la que para empezar sabía menos, me vi de mal humor cuando completaba cada capítulo, al haber llegado a vivir en un mundo que no quería dejar sino del que quería seguir aprendiendo más. Otro modo de exponer esto es que en cada caso estaba aprendiendo más sobre mí mismo y el mundo en el que vivo; los relatos estaban conformando mi comprensión. Después de todo, eso es lo que hacen los relatos.

Pero, a decir verdad, no podía permanecer «desinteresado», distanciado, ni siquiera respecto a la metanarrativa científica, donde el distanciamiento es un absoluto requisito metodológico. Aquí debemos enfrentarnos al hecho de que podemos hacer distinciones de categoría en la teoría a las que no podemos adherirnos completamente en la práctica. Las esferas vitales que describía Geertz, siguiendo a Schutz, de hecho se solapan. Cuando se trata de contar grandes relatos sobre el orden de la existencia, entonces, incluso si son relatos científicos, tendrán implicaciones religiosas. Es mejor enfrentarse a este hecho sin rodeos que intentar negarlo. De hecho he descubierto que algunos de mis colegas de ciencias naturales se ven cruzando fronteras incluso sin tener la intención de hacerlo. He aquí lo que Eric Chaisson, profesor de física y astronomía en la Universidad de Tufts y autor de *Cosmic Evolution,* dice sobre lo que ha relatado en su libro:

> En particular, en la ciencia también hemos sido guiados por nociones de belleza y simetría, por la búsqueda de la simplicidad y la elegancia, por un intento de explicar la más amplia gama de fenómenos con los menores principios posibles... La épica evolutiva resultante se alza sobre el conjunto de sus copiosas partes, garantizando potencialmente significado y racionalidad a un empeño que de otro modo sería poco realista. La vida inteligente es un conducto animado a través del cual el Universo llega a conocerse a sí mismo...
>
> Quizá sea el momento de ampliar la búsqueda del conocimiento todavía más lejos, de expandir el esfuerzo intelectual más allá de la ciencia convencional: de incorporarse a las más amplias y no científicas comunidades de filósofos, teólogos y otros que a menudo se identifican con el esquema cósmico-evolutivo aunque no por su nombre, todos en un ambicioso intento por construir una milenaria visión del mundo respecto a quiénes somos, de dónde venimos y cómo encajamos en el esquema cósmico de las cosas como seres humanos inteligentes y éticos.

> La humanidad está emprendiendo una era de síntesis como las que ocurren solo una vez en varias generaciones, tal vez solo una vez cada pocos siglos. Los años venideros serán seguramente estimulantes, productivos, quizá incluso profundamente significativos, en buena parte debido a que el escenario de la evolución cósmica ofrece una oportunidad de inquirir sistemática y sinérgicamente en la naturaleza de nuestra existencia, de emprender un esfuerzo concertado en favor de una moderna historia universal *(Weltallgeschichte)* que pueblos de todas las culturas puedan comprender y adoptar fácilmente. Cuando estamos empezando el nuevo milenio, un relato tan coherente de nuestro auténtico ser —un mito poderoso y verdadero— puede actuar como eficaz vehículo intelectual mediante el cual invitar a todas las culturas a ser partícipes, no solamente espectadoras, de la construcción de un legado completamente nuevo[2].

Chaisson, al decir que es el momento de ir más allá de la «ciencia convencional», está reconociendo que él mismo se traslada a otra esfera, y tomaremos nota de los indicios de a qué esfera se está moviendo. Al utilizar la palabra «épica» sugiere que se adentra en el ámbito de la poesía, que seguramente es parte de la verdad, pero la mayoría de las señales apuntan al hecho de que se adentra en el ámbito de la religión. Cuando habla de una «milenaria visión del mundo» claramente está apuntando a uno de los elementos centrales de la religión para Geertz, una idea de un «orden general de la existencia». Cuando habla del Universo con una U mayúscula sugiere un elemento de lo sagrado sobre el que pivota la definición de Durkheim; y al final del pasaje citado, cuando apela a «todas las culturas a hacerse partícipes, no solamente espectadoras, de la construcción de un legado completamente nuevo», está trazando la posterior conclusión durkheimiana de que la «religión es un sistema de creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado *que une a aquellos que se adhieren a ellas en una comunidad moral*». De hecho, está haciendo un llamamiento a una nueva iglesia que acompañe a su nueva religión.

No tengo problemas con la tentativa de Chaisson —de hecho simpatizo bastante con la misma—, pero me gustaría más que se hubiera responsabilizado por lo que está haciendo en vez de insinuar que todo esto es todavía ciencia, si bien «más allá de la ciencia convencional». Y cae en una de las trampas de todas las religiones cuando habla del relato que cuenta como de un «mito poderoso y verdadero», lo que implica que otros mitos no son verdaderos, puesto que la verdad es una de las marcas que distinguen a su religión. Eso lleva peligrosamente cerca de la conclusión de que todas las demás religiones son falsas. ¿Qué pasa entonces con la gran mayoría de la humanidad que no entiende su mito, y mucho menos cree en él?

---

2 Eric J. Chaisson, *Cosmic Evolution: The Rise of Complexity in Nature* (Harvard University Press, Cambridge, 2001), 211-213.

Chaisson hubiera evitado ese error si hubiera dejado claro esto: el mito no es ciencia. El mito puede ser verdadero, pero es una verdad de un tipo diferente a la verdad de la ciencia y debe ser juzgado con criterios diferentes, y el mito del que habla, aunque recurre a la ciencia, no es ciencia y por lo tanto no puede reclamar la verdad científica. Yo diría que los mitos relatados por los antiguos profetas israelitas, por Sócrates, Platón y Aristóteles, por Confucio y Mencio, y por Buda, que a veces son serios, son todos ellos dignos de fe, y creo posible creer en todos ellos de manera un tanto honda pero no exclusiva.

Mary Midgley, en su análisis de la inevitable coincidencia de ciencia y religión a propósito de la teoría de la evolución, el mejor de los análisis de ese tipo con los que me he encontrado, hace ver que hay dos vías mediante las cuales la teoría evolucionista se hace religiosa: la del optimismo cósmico y la del pesimismo cósmico[3]. Mediante una minuciosa lectura del propio Darwin entiende que este no pudo evitar esas resonancias pero, al ser más equilibrado que la mayoría de sus partidarios y la mayoría de sus oponentes, mantuvo las dos respuestas, y puso el énfasis en una o en la otra dependiendo del contexto[4]. Eric Chaisson nos ha dado un ejemplo de optimismo cósmico. Midgley dirige la atención hacia el bioquímico francés Jacques Monod, ganador de un Premio Nobel, como un ejemplo de pesimismo cósmico:

> Es absolutamente cierto que la ciencia ataca valores. No directamente, ya que la ciencia no los juzga, y *debe* ignorarlos; pero subvierte todas las ontogenias míticas o filosóficas sobre las que la tradición animista, desde los aborígenes australianos a los materialistas dialécticos, ha basado la moralidad, los valores, los deberes, los derechos, las prohibiciones.
>
> Si acepta ese mensaje en su pleno significado, el hombre tiene que despertar finalmente de su sueño milenario y descubrir su total soledad, su fundamental aislamiento. Tiene que darse cuenta de que, como un vagabundo, vive en la frontera de un mundo extraño; un mundo que es sordo a su música, y tan indiferente a sus esperanzas como lo es a sus sufrimientos o sus crímenes[5].

Aunque en realidad fuera un distinguido científico y uno de los fundadores de la biología molecular, en el pasaje anterior Monod se ha adentrado en el mundo de la especulación metafísica y, tal vez nada sorprendentemente, se encuentra ahí con el pensamiento de un eminente existencialista francés. Como Midgley dice de él, ha creado «un drama en el que el hombre sartreano aparece como el héroe solitario que desafía a un universo extraño y sin sentido». Para mí es especialmente conmovedor

---

3 Mary Midgley, *Evolution as a Religion* (Routledge, Nueva York, 2006 [1985]), 8.
4 *Ibid.*, 5.
5 *Ibid.*, 2, cita a Jacques Monod en *Chance and Necessity* (Fontana, Londres, 1974 [1970]), 160.

que el primer pensamiento de Monod sobre el universo extraño fuera que era «sordo a su música», teniendo en cuenta que él era un buen músico. Con las debidas reservas, creo que también debemos escuchar a Monod, un hombre muy inteligente y un maestro de la biología evolutiva. Aunque, como se acepta hoy de manera generaliza, moralidad y religión son emergentes evolutivos, la evolución no puede decirnos a cuál de ellas seguir. Para aquellos que solamente pueden encontrar significado en la evolución, eso tiene que ser una desalentadora pero incuestionable verdad.

Finalmente, no obstante, para cerrar estas reflexiones sobre la inevitable área de coincidencia de la evolución y la religión, permítanme citar un delicioso pasaje de Oliver Sacks, en el que el prolífico neurólogo modera sus observaciones dentro de límites no respetados por Chaisson o Monod, pero que revela lo que yo consideraría una indiscutible verdad, a saber, nuestra afinidad con toda la vida.

> La vida en nuestro planeta tiene varios miles de millones de años, y nosotros literalmente encarnamos esa oscura historia en nuestras estructuras, nuestros comportamientos, nuestros instintos, nuestros genes. Los humanos retenemos, por ejemplo, los restos de arcos branquiales, muy modificados, de nuestros ancestros los peces, e incluso los sistemas neuronales que alguna vez controlaron el movimiento branquial. Como escribió Darwin en *The Descent of Man*: El hombre aún lleva en su armazón corporal el sello indeleble de su humilde origen...
>
> En 1837, en el primero de los muchos cuadernos que completaría sobre «el problema de las especies», Darwin dibujó un árbol de la vida. Su forma, como dotada de brazos, tan arquetípica y potente, reflejaba el equilibrio de la evolución y la extinción. Darwin siempre destacó la continuidad de la vida, cómo todas las cosas vivientes descienden de un ancestro común, y cómo en ese sentido todos estamos relacionados unos con otros. De manera que los humanos están relacionados no solamente con los monos y otros animales sino también con las plantas. (Las plantas y los animales, sabemos ahora, comparten el 70 por ciento de su ADN.) Y, sin embargo, debido a ese gran motor de la selección natural —la variación—, cada especie es única y cada individuo es único también...
>
> Me alegra ser conocedor de mi biológica condición de único y de mi biológica antigüedad y de mi biológico parentesco con todas las otras formas de vida. Ese conocimiento me enraíza, me permite sentirme en casa en el mundo natural, sentir que tengo mi propia sensación de coherencia biológica, cualquiera que sea mi papel en el mundo cultural humano[6].

Así que para Sacks, la biología no responde a todas las preguntas; él tiene aún que vivir en el mundo cultural humano. Pero sentirse en casa en

---

6 Oliver Sacks, «Darwin and the Meaning of Flowers», *New York Review of Books* 55 (2008): 67.

el mundo natural no es poca cosa, y es algo considerablemente más grato que vivir como un vagabundo en la frontera de un mundo extraño. Como ahora pasaré a intentar exponer la metanarrativa científica moderna de un modo sumamente condensado, permítanme solamente reafirmar mi convicción de que hay una indudable verdad en todas las reacciones, incluidas las más bien diferentes de estos tres científicos, pero también en aquellas de muchos otros científicos y no científicos, a esa extraordinaria y perturbadora metanarrativa. También creo que, a pesar de nuestras diferencias, no necesitamos caer en guerras culturales en las que denunciemos y anatematicemos a aquellos con los que no estamos de acuerdo. Este es un gran universo; hay espacio para todos nosotros.

LO QUE SIGUIÓ AL *BIG BANG*

Quiero contar brevemente lo que la moderna cosmología tiene que decir sobre el origen y la historia del universo. Debido a la naturaleza de mi relato, estoy más interesado en la biología que en la física, más en los mamíferos que en otro tipo de organismos, y más en los humanos que en otros animales. Sin embargo, nosotros, como humanos modernos tratando de comprender esa práctica humana que llamamos religión, necesitamos situarnos en el más amplio contexto que podamos, y es con la cosmología científica con la que tenemos que empezar. Estoy especialmente interesado en que tengamos en cuenta la cuestión de la escala. No necesitamos caer en el pesimismo de Monod, pero el universo en el que vivimos es de una magnitud inimaginable, y comenzó hace un tiempo inimaginablemente largo[7]. No sabemos con certeza a dónde va este universo, pero las mejores estimaciones actuales no son tranquilizadoras: la disolución de todo lo que existe en sus entidades constituyentes, esparcidas al azar en un oscuro y gélido universo que se seguirá expandiendo indefinidamente. Por supuesto, eso tendrá lugar en un futuro de miles de millones de años, así que no tenemos que preocuparnos por ello. Y podemos esperar que la ciencia descubrirá otros futuros más venturosos. De una cosa sí podemos estar seguros: la ciencia no nos ofrece la visión final de nada. Disponemos de versiones revisadas de la Biblia más o menos a cada generación, pero la biblia de la evolución cósmica es revisada cada seis meses o incluso,

---

7 En ocasiones se dice que las medidas de tiempo hindúes y budistas son incluso más amplias que las de la cosmología moderna. El kalpa, por ejemplo, contiene muchas distancias, pero la mayor de todas es el mahakalpa o gran kalpa, que tiene una duración de 1,28 trillones de años, mientras que en el universo de la ciencia de la cosmología es de solo 13,5 billones de años. En cualquier caso el gran kalpa está compuesto por kalpas más pequeños en repetición continua y cada unidad más pequeña tiene una característica particular, como la decadencia en la moralidad, a pesar de que en realidad se trata de un ciclo del mundo tal y como lo conocemos, y sucederá hasta que el mundo termine y empiece un nuevo ciclo. Por eso, aunque las unidades sean inmensas, son inteligibles en términos humanos mientras que el tiempo científico cosmológico no lo es, o no al menos directamente.

probablemente, cada día. Pero aún tenemos que decir que esta grandiosa metanarrativa por la cual se supone que vivimos no es, al menos de momento, tremendamente alegre, mirada en su conjunto[8].

Hace algo así como 13.500 millones de años (la fecha exacta está todavía en cuestión pero hay un acuerdo general respecto a la fecha aproximada), algo infinitamente denso e infinitamente caliente empezó a expandirse espectacularmente. Esa es la razón de que hablemos de la cosmología del *Big Bang*. Steven Weinberg describe la primera centésima de segundo como «un estado de infinita densidad e infinita temperatura»[9]. Bajo las condiciones iniciales, no había átomos, solo partículas subatómicas, y entre ellas solo las elementales. Weinberg describe la situación al final de la primera centésima de segundo:

> Podemos estimar que ese estado de cosas se alcanzó a una temperatura de alrededor de 100 millones de millones de millones de millones de millones de grados (10^{32} °K)[10].
>
> A esa temperatura, toda suerte de cosas extrañas habrían estado sucediendo... La mera idea de «partícula» no habría tenido aún significado alguno... Hablando en términos generales, cada partícula sería aproximadamente tan grande ¡como el universo observable[11]!

No puedo decir que entienda lo que Weinberg está describiendo, salvo que hace enana cualquier escala de imaginación humana. Sin embargo, desde el principio de ese primer segundo, la ciencia puede darnos una descripción bastante específica y detallada de lo que estaba pasando al expandirse ese algo infinitamente pequeño, al inicio más rápidamente que la velocidad de la luz, de manera que al final del primer instante era más grande que una galaxia.

Podríamos razonablemente preguntarnos ¿qué estaba pasando antes del *Big Bang*? Realmente la ciencia no puede responder a esa pregunta, pero quizá no sea una pregunta significativa en absoluto. Quizá no hay un «antes» por el que preguntar. Cuando ese algo infinitamente denso e infinitamente caliente se expandió, creó el tiempo y el espacio en el que expandirse. Otra explicación posible sería que un universo previo, después de expandirse durante muchos miles de millones de años, se volvió a condensar hasta convertirse en esa cosa muy pequeña, muy densa, muy caliente que explotó para formar nuestro universo. Pero realmente,

---

8 También yo, al igual que los científicos a los que he citado, me he implicado aquí con una declaración que tendrá que ser calificada a medida que vayamos avanzando.

9 Steven Weinberg, *The First three Minutes* (Basic Books, Nueva York, 1993 [1977]), 140.

10 «K» es de Kelvin, una escala que, a diferencia de la escala Celsius, no se basa en el punto en el que se disuelve el hielo sino en el cero absoluto —o lo que es lo mismo, en el punto en el que no existe el calor.

11 Weinberg, *The First three Minutes*, 146.

antes de la primera centésima de segundo tan solo hay conjeturas. Si los mitos de origen tradicional suscitan más preguntas de las que contestan, no deberíamos sorprendernos de que con un mito de origen científico suceda lo mismo. La ciencia no es nada sino un continuo plantear nuevas preguntas[12].

Antes de dar cuenta, esquemáticamente, del primitivo desarrollo del universo, podríamos intentar hacernos una idea de qué significan 13.500 millones de años. (No puedo ni siquiera empezar a imaginar qué significan 10^{32} °K de calor). Para hacerlo recurriré a la ingeniosa idea de David Christian de reducir la historia del universo mediante un factor de 1 *billion* (mil millones), de forma que cada mil millones de años es reducido a un año, como modo de dar un significado humano a esas vastas expansiones de tiempo. Así, el *Big Bang*, el comienzo del universo, comenzó hace 13,5 años; el Sol y el sistema solar, hace 4,5 años; los primeros organismos vivientes sobre la tierra, los organismos unicelulares, hace entre 4 y 3,5 años; los organismos multicelulares, hace 7 meses; el *Homo sapiens*, hace unos 50 minutos; las comunidades agrícolas, hace 5 minutos; y la gran explosión de la ciencia y la tecnología, en medio de la que vivimos, dentro del último segundo[13]. De los 13,5 «años» de la vida del universo, los historiadores se han dedicado a los últimos 3 minutos, y la mayoría al último minuto o menos. Este libro depende casi completamente de los historiadores, pero si hemos de situar a la historia humana en el contexto de la moderna metanarrativa científica, necesitamos volver la mirada atrás al menos unos pocos «meses», y, aunque sea brevemente, unos pocos «años».

Ya hemos tomado nota de que el universo empezó con algo infinitamente pequeño, tal vez más pequeño que un átomo, pero un átomo que tenía muchos trillones de grados de calor, que se expandió a una velocidad mayor que la velocidad de la luz, de modo que casi de golpe se había expandido hasta el tamaño de una galaxia[14]. La extraordinaria rapidez de esa expansión garantiza que la mayor parte del universo nunca será observable desde la Tierra, ya que su luz estaría incluso demasiado distante para alcanzarnos. A medida que se expandía, el universo comenzó a enfriarse.

---

12 Steven Weinberg, en el comienzo de *The First three Minutes*, cita un mito de la creación escandinavo para mostrar la cantidad de preguntas que deja sin resolver, al parecer sin percatarse de la ironía que supone que su propia narrativa abra tantas preguntas que deja sin contestar hasta la fecha, tal y como siempre hace la ciencia, lo que no significa que no sea una mejoría de la narrativa escandinava, en tanto entendamos ese mito como una explicación cuasi científica.

13 Christian, *Maps of Time*, 502-503.

14 En cuanto a la historia cósmica, me apoyo principalmente en *The First three Minutes* de Weinberg, *Maps of Time* de Christian y *Cosmic Evolution* de Chaisson. He consultado también algunas páginas web para comprobar si alguna de las afirmaciones que se hacía en esos libros había sido superada. La mayor parte de la historia cósmica es tan impresionante en lo que hace al tiempo, la escala, la velocidad y el calor que he sentido que ponía realmente a prueba mi imaginación, de modo que solo he contado lo que he conseguido entender vagamente.

Las entidades y fuerzas con las que está familiarizada la física comenzaron a aparecer. Después de 300.000 años, los átomos de hidrógeno y, en menor cantidad, de helio empezaron a formarse. Una vez que aparecieron nubes de hidrógeno y helio, la fuerza de la gravedad comenzó a esculpirlas con formas. Más o menos un millón de años después del *Big Bang*, esas formas alcanzaron nuevos niveles de complejidad que dieron origen a las estrellas, y a galaxias compuestas de estrellas y de polvo cósmico, que tomaron la forma de discos planos rotatorios con arcos de materia saliendo en chorro de centros muy calientes. La gravedad reunió a las nubes de hidrógeno y helio, las hizo calentarse de manera que las estrellas ardieron con tremendo calor, utilizando los átomos de los que están compuestas como combustible. Fue con el intenso calor del interior de las estrellas como se formaron todos los otros elementos además del hidrógeno y el helio: fueron las estrellas las que dieron origen a la química. Estrellas muy grandes se desintegraron rápidamente (en tiempo cósmico) y explotaron como supernovas, visibles para nuestros astrónomos, escupiendo mientras tanto toda una variedad de elementos químicos. Hace unos 4.500 millones de años, tal vez como resultado de la explosión de una supernova, emergió nuestro Sol y el sistema solar, quizá compuesto por los deshechos de la explosión.

David Christian afirma que no nos hemos tomado suficientemente en serio el significado de cómo describe esta moderna cosmología el Sol y el sistema solar, incluido nuestro planeta. Se suponía que Copérnico había desestabilizado la confianza en sí mismos de los humanos al señalar que la Tierra no es el centro del universo sino que gira alrededor del Sol. Hoy está bastante claro que el Sol tampoco es el centro de nada. Como dice Christian: «Nuestro Sol, al parecer, está situado en un vulgar suburbio de una galaxia [la Vía Láctea] de segundo orden (la Galaxia de Andrómeda es la más grande nuestro grupo local) en un grupo de galaxias que queda hacia el borde del Supercúmulo de Virgo, que contiene varios miles de otras galaxias»[15]. ¿Hasta qué punto está uno «descentrado»?

Nuestra Tierra fue precisamente uno de los varios planetas que se formaron en el sistema solar girando alrededor de esa nueva estrella, nuestro sol. La primitiva historia del sistema solar, y de nuestro planeta, consistió en constantes colisiones entre la diversidad de materiales con los que se estaba formando el sistema solar. Como describe gráficamente Christian, «tenemos que imaginarnos a la primitiva Tierra como una mezcla de materiales rocosos, metales, y gases atrapados, sujetos a un constante bombardeo por planetesimales más pequeños y sin mucha atmósfera. La Tierra primitiva, de hecho, habría tenido el aspecto de un lugar infernal para los humanos»[16]. A medida que la Tierra aumentó de tamaño debido

15 Christian, *Maps of Time*, 40.
16 *Ibid.*, 62.

al material cósmico que la gravedad le estaba aportando, se calentó de manera que su interior quedó fundido, con los elementos metálicos pesados como el hierro y el níquel formando un núcleo y creando el característico campo magnético terrestre, que protegió a la Tierra de las partículas de alta energía que, de haber sido capaces de alcanzar la superficie del planeta, podían haber interrumpido el proceso químico que finalmente conduciría a la vida. Como los metales se hundieron en el núcleo, los gases escaparon hacia la superficie de la Tierra, convirtiéndola en un «masivo campo volcánico». Al irse enfriando la Tierra, el vapor de agua que se había acumulado en la atmósfera «cayó en lluvias torrenciales que duraron millones de años», creando así los océanos, donde primero apareció la vida[17]. Hay probablemente millones de otros sistemas solares solo en nuestra galaxia, pero que en alguno de ellos haya planetas como la Tierra es objeto de controversia.

Esta es una breve e insuficiente descripción de la primitiva historia del universo y en definitiva de nuestro planeta. Está más allá de mis competencias decidir si está justificado que Eric Chaisson hable de «evolución cósmica». Él cree que existe una continuidad entre los crecientes niveles de complejidad que se dan en el surgimiento de las galaxias, las estrellas, y los sistemas planetarios, y los crecientes niveles de complejidad en la evolución de la vida. Algunos biólogos creen que el aumento de la complejidad es solamente una de las características de la evolución biológica y no necesariamente la más importante. En cualquier caso merece la pena recordar a nuestro viejo amigo (o enemigo), la segunda ley de la termodinámica. Hay que pagar un precio por aumentar la complejidad, cósmica o biológicamente: una mayor complejidad requiere una mayor toma de energía para mantenerla. Al final las estrellas se desintegrarán todas, incluso una estrella de mediano tamaño como nuestro sol, que durará más tiempo que las estrellas más grandes que estallaron violentamente y se desintegraron mientras consumían con (relativa) rapidez su propio combustible, pero el mismo destino aguarda al final a todas las estrellas, cualquiera que sea su tamaño.

El relato que estoy a punto de contar, la historia de la vida, es seguramente más inteligible para los seres humanos que el relato que, a muy grandes rasgos, acabo de contar. Después de todo, vivimos en la Tierra y vemos vida a nuestro alrededor. Que tenga una larga historia no es difícil de imaginar. Que a través de buena parte de los 4.500 millones de años de su historia la Tierra fuera extremadamente diferente de lo que conocemos comienza por ser difícil de pensar, es algo que nos lleva a la frontera de nuestra imaginación. Pero la historia del universo, en medio del cual todavía vivimos y fuera del cual llegó la Tierra, es intimidante. Parece intimidar incluso a un físico ganador del Premio Nobel como Ste-

---

17 *Ibid.*, 63.

ven Weinberg. Habiendo descrito algunos de los modelos cosmológicos concurrentes, escribe:

> Sin embargo, todos esos problemas pueden resolverse, y cualquiera que sea el modelo cosmológico que demuestre ser correcto, no hay mucho consuelo en ello. Es casi irresistible para los humanos creer que tenemos alguna relación especial con el universo, que la vida humana es no solamente un más o menos absurdo resultado de una cadena de accidentes que se remontan a los primeros tres minutos, sino que fuimos de algún modo incorporados desde el comienzo... Es duro darse cuenta de que esta [tierra] es solo una minúscula parte de un universo sobrecogedoramente hostil. Es todavía más duro darse cuenta de que el universo actual ha evolucionado desde una condición primitiva indeciblemente extraña, y que se enfrenta a una extinción futura de interminable frío o de intolerable calor. Cuanto más comprensible parece el universo, más parece no tener sentido[18].

Aquí vemos los peligros que crea la narrativa para el narrador. El relato de Weinberg crea, también en él, un «casi irresistible» deseo de sentido. Si, como escribe Mary Midgley, «el sentido es conexión», entonces el deseo de sentido es perfectamente natural, puesto que estamos, por duro que sea comprenderlo, ciertamente conectados con el universo del que somos parte. Nuestra necesidad de encontrar en él un sentido forma parte de nuestra «hambre de sentido», que es «central para nuestras vidas», como señala Midgley. «Es la mayor motivación, de la que nuestra curiosidad teórica es solamente una parte. Es el impulso de nuestras imaginaciones para ordenar el mundo con intención de comprenderlo y contemplarlo, algo que tiene que hacerse incluso antes de que pueda comenzar la construcción teórica», escribe[19]. Weinberg, al proclamar que el universo es «sobrecogedoramente hostil» y finalmente «sin sentido», quiere descartar cualquier semejante hambre de sentido como algo infantil. Pero puede que sea el propio Weinberg el que está siendo infantil, el que está enfadado porque esperaba que el universo fuera agradable y tuviera un sentido y es decepcionante que no lo tenga, casi como descubrir que Dios, en quien enfáticamente no cree, le haya defraudado[20]. No obstante, Wein-

---

18 Weinberg, *The First three Minutes*, 154.

19 Midgley, *Evolution*, 96, 157.

20 Sobre el ateísmo de Weinberg véase su ensayo «Without God», *New York Review of Books*, 25 de septiembre de 2008, 73-76, donde discute algunas características de la religión que están llevando a lo que él considera la decadencia y posible extinción de la creencia religiosa. En aquella época escribí una carta al *NYRB* en la que daba a entender que Weinberg tenía tanta autoridad para discutir sobre religión como yo para hacerlo sobre física cuántica, pero decidieron no publicar mi carta. Al leer de nuevo el ensayo de Weinberg para la preparación de este capítulo me ha parecido que hicieron bien. El ensayo más bien son unas memorias privadas, no una discusión académica, y resulta apropiado para el *NYRB* dado que es un hombre ilustre. En lo que se refiere al universo, hay que decir que su opinión de 2008 es prácticamente la misma que en 1977. Escribe allí: «La concepción científica del mundo es más bien esca-

berg ya no puede eludir la búsqueda de sentido que los demás sí podemos. Como Jacques Monod, el sentido por el que ha optado es el del pesimismo cósmico.

Aunque no mucho. Encuentra su consuelo: «Pero si no hay solaz en los frutos de nuestra búsqueda, hay al menos cierto consuelo en la búsqueda misma... El esfuerzo por comprender el universo es una de las muy pocas cosas que eleva un poco a la vida humana sobre el nivel de la farsa, y le ofrece algo de la gracia de la tragedia»[21]. En estas concluyentes observaciones de su libro *The First Three Minutes* (los científicos se permiten con frecuencia retóricas reiteraciones en sus observaciones finales, que a menudo son de lo más revelador), lo que realmente ha hecho Weinberg es moverse desde la ciencia como sistema cultural a la religión como sistema cultural, y afirmar a la práctica de la ciencia como su religión; me parece bien, si eso no fuera un tanto condescendiente para el resto de nosotros, a los que se nos deja al nivel de la farsa. Pero es que las religiones son a menudo exclusivas[22].

Aunque la historia del cosmos es mucho más intimidante que la historia de la vida, ¿no sería posible, de cara a los pesimistas cósmicos, tomar una postura próxima a la de Oliver Sacks en relación con la evolución biológica? Después de todo, nuestros cuerpos están compuestos enteramente por entes derivados de esas partículas elementales que aparecían en la primera centésima de segundo después del *Big Bang*. Somos, bastante literalmente, parte del universo. No es necesario creer que había un diseñador inteligente que nos tenía en su mente para agradecer que el universo, después de todo, llegase hasta nosotros, y que podamos creer en un conjunto del que formamos parte. Naturalmente, aquí estoy hablando de «visión del mundo», no de ciencia, pero no creo

lofriante» porque no podemos encontrar en ella «ninguna necesidad específica para que se justifique nuestra vida». Esa es la razón por la que él vive su vida «como al filo de una navaja, entre la ilusión por un lado y la desesperación por el otro». Pero tiene sus consuelos: no solo en su trabajo como físico, sino también en la primavera en el campo de Nueva Inglaterra y en la poesía de Shakespeare. A pesar de todo, concluye con estoicismo: «Hay cierto honor o quizá apenas cierta lúgubre satisfacción en enfrentarnos a nuestra condición sin ilusión y sin desesperación, con buen humor, pero sin Dios» (76).

21 Weinberg, *The First Three Minutes*, 154-155.

22 Midgley cita a Marco Aurelio para manifestar una especie de relación más adulta con el universo: «Ya sea que el mundo subsiste como una agrupación fortuita de átomos o que hay una Naturaleza inteligente que lo preside, expongamos aquí esta máxima, la de que yo soy una parte de ese todo que está gobernada por su propia naturaleza... Nunca sentiré que me desagrada por la parte que se me ha adjudicado de ese todo... Empleemos entonces apropiadamente este tiempo que nos ha asignado el destino y dejemos el mundo con alegría, como una oliva madura que cae de la rama, hablando bien del sustrato que la ha alimentado y del árbol que la ha sostenido». *Meditaciones* 10.6 y 4.39, citado en *Evolution*, de Midgley, 106. Cabe recordar también que en el estoicismo de Marco Aurelio existía la creencia de que el mundo transitaba en ciclos que acababan en conflictos generales antes de volver a empezar. He de añadir también que los comentarios de Marco Aurelio parecen casi un reproche a mi anterior comentario sobre la triste naturaleza de la metanarrativa cósmica.

que exista algo así como una «visión del mundo de la ciencia», ya que la ciencia no es el ámbito cultural de las visiones del mundo, aunque dé origen a muchas.

La vida primitiva en la Tierra

Una vez que uno empieza a darse cuenta de cómo es el universo en el que por primera vez aparece la vida, un universo que por entonces tenía ya casi 10.000 millones de años de edad, no es tan sorprendente que aún no comprendamos del todo el origen de la vida. Incluso la posibilidad de creer en este relato que nos ha llegado tiene solo algo más de 150 años, y es un relato que desde entonces, continuamente, casi diariamente, no ha dejado de completarse, aunque el problema del origen de la vida esté aún lejos de haberse resuelto. Este y otros problemas no resueltos sirven para tentar a aquellos que se inclinan por invocar la intervención de un creador o de un diseñador inteligente, pero estas hipótesis solamente tienen éxito aumentando en varias magnitudes los problemas que necesitan explicación.

Antes de que empecemos a creer en intervenciones milagrosas, sin embargo, lo que este descubrimiento relativamente reciente debería provocarnos es que nos demos cuenta tanto de qué gigantesca historia cósmica formamos parte como de lo muy pequeñas y limitadas criaturas que somos frente a ella. Richard Dawkins, que es, cuando no está vapuleando a la religión, un talentoso escritor científico, ha señalado que vemos el mundo a través de una estrecha rendija del espectro electromagnético, que de otro modo es totalmente oscuro para nosotros y se extiende desde las ondas de radio por un extremo hasta los rayos gamma por el otro. Otras especies tienen capacidades ligeramente diferentes: por ejemplo, algunos insectos pueden ver ondas ultravioletas que nosotros no podemos ver y viven así en un «jardín ultravioleta» para el que somos ciegos. Pero este es solo un indicio de nuestras profundas limitaciones:

> La metáfora de la estrecha rendija de luz, que se ensancha en un espectro espectacularmente amplio, nos es útil en otras áreas de la ciencia. Vivimos cerca del centro de un cavernoso museo de magnitudes observando el mundo con órganos sensoriales y sistemas nerviosos que están equipados para percibir y comprender solo una pequeña gama media de tamaños, moviéndose a una gama media de velocidades. Estamos cómodos entre objetos cuyos tamaños oscilan desde unos pocos kilómetros (la vista desde la cima de una montaña) hasta la décima parte de un milímetro (la punta de un alfiler). Fuera de ese alcance hasta nuestra imaginación se ve disminuida, y necesitamos la ayuda de instrumentos y matemáticas, que, afortunadamente, podemos aprender a utilizar. La gama de tamaños, distancias o velocidades con las que nuestra imaginación se encuentra cómoda es una minúscula banda, situada en medio de un gigantesco abanico de lo posible,

desde la escala de la rareza cuántica en su extremo más pequeño hasta la escala de la cosmología de Einstein en el más grande[23].

Dawkins cita a J. B. S. Haldane, un gran biólogo evolucionista de la mitad del siglo XX, cuando dice: «Ahora mi sospecha es que el universo no es solamente más extraño de lo que suponíamos, sino más extraño de lo que podemos suponer... Sospecho que hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que hemos soñado, o puedan ser soñadas, en cualquier filosofía»[24]. Si Haldane acierta al decir que vivimos en un universo muy extraño, no debería entonces sorprendernos de que sucedan cosas muy extrañas, sin que necesitemos imaginar una interferencia externa.

Una de las cosas más extrañas de nuestro universo es que estamos presentes en él. Una manera de considerarlo, por quedarnos en el nivel planetario, es el llamado principio antrópico, que parte de un simple, aunque en el gran esquema de las cosas bastante sorprendente, hecho de que «existimos aquí, sobre la Tierra»[25]. Hay un gran número de cosas sobre la Tierra que hacen nuestra existencia posible, como la presencia de agua en estado líquido, esencial para la vida, pero si la Tierra hubiera tenido una órbita más cercana al sol, el agua estaría hirviendo, o helada de haber estado más alejada. Más aún, la órbita terrestre tendría que ser más bien circular en lugar de marcadamente elíptica o en algunas estaciones nuestro clima hubiera sido demasiado cálido para la vida y en otras estaciones demasiado frío. Y, como señala Dawkins (contra Monod y Weinberg), si vivimos en un planeta «amigable», que puede sustentar la vida, vivimos también en un cosmos «amigable»: «Los físicos han calculado que, si las leyes y las constantes de la física hubieran sido siquiera ligeramente diferentes, el universo se hubiera desarrollado de tal modo que la vida hubiera resultado imposible»[26]. Pero incluso con un cosmos y un planeta que eran en cierto oscuro sentido «amigables» para la vida, el propio surgimiento de la vida es también extraordinariamente extraño. Citando de nuevo a Dawkins: «El origen de la vida solamente tenía que suceder una vez. Por lo tanto podemos concederle haber sido un acontecimiento extremadamente improbable, muchos órdenes de magnitud más improbable de lo que la mayoría de las personas se dan cuenta»[27].

Es verdad que el mar caliente de hace 3.500 millones de años era una especie de «sopa química» con muchas de las moléculas que podían formar parte de organismos unicelulares ya presentes. Hay una diversidad de teorías sobre qué tuvo que pasar antes de que surgieran organismos

---

23 Richard Dawkins, *The God Delusion* (Houghton Mifflin, Boston, 2006), 406-407.
24 *Ibid.*, 408.
25 *Ibid.*, 162.
26 *Ibid.*, 169-170.
27 *Ibid.*, 162.

autorreplicantes, y muchas de ellas son plausibles. Hasta ahora los experimentos de laboratorio para recrear las condiciones en las que se originó la vida primigenia no han conseguido crear vida, lo que no es nada sorprendente, dado que no conocemos exactamente de qué estaba compuesta la sopa química o cuáles eran exactamente las condiciones entonces sobre la tierra. Hay dos maneras principales de dejar enmarcado el problema del origen de la vida. Una tiene que ver con las probabilidades estadísticas, que ya he mencionado. Nuestro sentido de las probabilidades está basado en una vida de menos de un siglo de duración, y es dentro de ese marco como necesaria y provechosamente piensa sobre la probabilidad. Pero si la vida apareció sobre la Tierra espontáneamente hace alrededor de quinientos millones de años después de que se formara nuestro planeta, ello ofrece un abanico de probabilidades enteramente diferente, de manera que algo que sucedería solo muy raramente todavía pudiera suceder. Ese modo de enfocar el problema convierte en una cuestión de puro encuentro casual a las variables adecuadas para producir vida.

Otro enfoque sostiene que el puro accidente fortuito como explicación del origen de la vida es difícil de imaginar incluso en el nivel más cósmico de probabilidades de azar. Este enfoque alternativo vuelve al fenómeno del surgimiento, en el que aparentemente los fenómenos caóticos muestran una posibilidad de autoorganización, de nuevo si se dan las adecuadas circunstancias, pero circunstancias más probables que solo la pura casualidad. Hay otros que han explorado la idea del surgimiento de maneras un tanto diferentes. De momento el jurado aún está deliberando cómo explicar el origen de la vida, pero tanto el trabajo teórico como el experimental avanzan rápidamente, así que seguramente pronto sabremos más. En cualquier caso, la emergencia de la novedad radical es un tema recurrente en la evolución, y volveremos a ello a medida que avancemos[28].

La más antigua forma de vida superviviente en la Tierra, aunque probablemente precedida por formas más simples, es la de los organismos unicelulares llamados procariotas, cuyo ADN flota libremente dentro de la célula, con ribosomas que ensamblan proteínas utilizando instrucciones del ADN. Los procariotas se multiplican por división celular. Durante

28 Aunque no me encuentro en una posición habilitada para juzgar, me atrae la idea de la emergencia como algo opuesto a la mera casualidad. Entre los autores que han defendido la idea de la emergencia se encuentran Stuart Kauffman, *At Home in the Universe: The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity* (Oxford University Press, Nueva York, 1995); Harold J. Morowitz, *The Emergence of Everything: How the World Became Complex* (Oxford University Press, Nueva York, 2002) y Terrence Deacon, «Emergence: The Hole at the Wheel's Hub» en Philip Clayton y Paul Davies (eds.), *The Re-Emergence of Emergence* (Oxford University Press, Nueva York, 2006), 111-150. El próximo libro de Deacon amplía más estas ideas. Véase Terrence W. Deacon, *Mind from Matter: The Emergent Dynamics of Life*. En un periodo anterior, cuando la emergencia por primera vez fue un problema, George Herbert Mead, uno de los fundadores de la sociología, la defendió apasionadamente. Mead, *Selected Writings* (University of Chicago Press, Chicago, 1964), especialmente páginas 277 y 345.

más de mil millones de años esos fueron los únicos organismos que hubo hasta que, de pronto, hace 2.500 millones de años, aparecieron los eucariotas, todavía unicelulares aunque considerablemente más grandes que los procariotas, y con un núcleo para el ADN y otros diversos tipos de complejidad, incluidos nuevos modos de multiplicación. Tanto las procariotas como los eucariotas a menudo tenían colas que les permitían moverse. La división entre procariotas y eucariotas es la división básica de todas las formas de vida, ya que los organismos multicelulares se formaron a partir de los eucariotas, y todos los organismos multicelulares están compuestos por combinaciones de eucariotas, y en un sentido importante son eucariotas, habiéndose desviado marginalmente y en tiempo relativamente reciente de las mucho más numerosas procariotas unicelulares.

Pero volvamos a los procariotas, a menudo llamadas bacterias, los microorganismos unicelulares que hasta ahora han sido las más exitosas formas de vida. Ellos han hecho una incalculable contribución a otras formas de vida; no solo han creado una atmósfera rica en oxígeno mediante la fotosíntesis, sino que son vitales reciclando nutrientes, al haber muchos pasos en los ciclos nutrientes que dependen de ellas, en la fijación del nitrógeno de la atmósfera y en la putrefacción. Al ser principalmente microscópicas, existen dentro de los animales y de las plantas así como independientemente, y, aunque algunas de ellas pueden causar enfermedades, también desempeñan significativos papeles positivos, como es el de ayudar a la digestión humana. El hecho de que algunas de ellas causen enfermedades ha otorgado a las bacterias una mala reputación, y de hecho ha conducido al desarrollo, en los organismos multicelulares como el nuestro, de sistemas inmunes para contrarrestarlas, aunque de modo parecido al de una carrera de armamentos, ya que tanto las bacterias como los sistemas inmunes evolucionan para combatirse entre sí. Sabemos que las medicinas antibióticas que ayudan a nuestros cuerpos a luchar contra algunas bacterias están también implicadas en esa carrera de armamentos. Por importante que sea todo ello, no debiera distraernos de tratar de comprender el singular fenómeno de las bacterias.

Nos gusta pensar de nosotros, de los seres humanos, como la más exitosa de todas las especies biológicas, de nuestra era como «la era del hombre», o, al menos, «la era de los mamíferos», cuando en realidad vivimos, como toda vida que ha vivido durante 4.000 millones de años, en «la era de las bacterias», como ha señalado Stephen Jay Gould. Las bacterias son «los organismos que eran al comienzo, son ahora y probablemente serán siempre (hasta que el sol se quede sin combustible) las criaturas dominantes sobre la tierra según todo criterio evolutivo estándar que tenga en cuenta diversidad bioquímica, gama de hábitats, resistencia a la extinción, y quizá, incluso por biomasa». Gould pasa luego a decir: «El árbol de la vida es, efectivamente, un arbusto bacteriano. Dos de los tres dominios [bacterias y arqueas] pertenecen solo a los procariotas, mientras que los

tres reinos de las multicelulares eucariotas (plantas, animales y hongos) se nos aparecen como tres ramitas del final del tercer dominio»[29].

Así que sabemos que no solo nuestro sol es una estrella menor de una galaxia no muy interesante en ninguna parte cercana al centro de nada, sino que nuestra especie, de la que estamos justamente tan orgullosos, está lejos del centro del universo biológico, aunque un peligro considerable para la supervivencia de buena parte de ese universo, las bacterias, estén, sin embargo, relativamente seguras frente a nuestras depredaciones. Gould ha mantenido durante tiempo que la tendencia primaria de la evolución biológica es hacia la diversidad, la variedad, en lugar de hacia una mayor complejidad, la cual es solamente un desarrollo marginal y menor que toma la vida como un conjunto[30]. De hecho, ha habido también una evolución masiva hacia una complejidad reducida, como entre el vasto número de especies parásitas que normalmente son menos complejas que sus antepasadas después de haber descargado funciones en sus anfitriones. Gould convierte a menudo la imagen del árbol de la vida de Darwin en la de arbusto de la vida, ya que un arbusto muestra menos direccionalidad en sus ampliamente ramificados tallos. Estoy dispuesto a estar de acuerdo con Gould en volver a chocar con nuestro natural antropocentrismo, pero no creo, ni tampoco lo cree Gould, que nuestra pura existencia y nuestra complejidad no sean merecedoras del más cuidadoso estudio. Sin embargo, por lejana al «jardín derecho» (Gould era un gran aficionado al béisbol) que podamos ser como especie, somos la especie única que somos y seguramente tenemos que intentar comprendernos a nosotros mismos. Pero, como ya señalé en el Prefacio, un voto de agradecimiento a las bacterias es seguramente procedente: «La Era de las Bacterias transformó la Tierra de ser un terreno lunar lleno de cráteres de vítreas rocas volcánicas a un fértil planeta del que hicimos nuestro hogar»[31]. Y para no subestimar a esos diminutos organismos, invisibles a simple vista, debemos recordar las extraordinarias capacidades que poseen.

Aunque las bacterias todavía siguen a nuestro alrededor y dentro de nosotros (se estima que hay más bacterias en nosotros que el número de células que tenemos, de las que hay por lo menos un trillón y tal vez muchas más), volvamos a los únicos organismos ligeramente más comple-

---

29 Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory* (Harvard University Press, Cambridge, 2002), 898. Véase el gráfico de los tres dominios con las tres ramitas alejadas hacia la derecha, 899. Los archea son el tercer tipo de organismos unicelulares que fueron descubiertos recientemente y que, en cuanto a mis propósitos, pueden ser ignorados sin problema. Para leer un tratamiento más profundo de las reseñables características de las bacterias y entender la razón de por qué aún vivimos en la «era de la bacteria», véase Stephen Jay Gould, *Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin* (Harmony House, Nueva York, 1996), especialmente 167-216.

30 Gould, *Full House.*

31 Christian, *Maps of Time,* 113, donde cita a Lynn Margulis y Dorion Sagan en *Microcosmos: Four Billion Years of Microbial Evolution* (Summit Books, Nueva York, 1986), 114.

jos de los que estamos básicamente compuestos: los eucariotas. Es verdad que las bacterias pueden formar colonias, conocidas como biofilms, o, más coloquialmente, como cieno, y que en su estado colectivo difieren algo en su estructura celular de su estado como organismos independientes, pero es de los eucariotas de los que derivan la mayoría de los cuerpos multicelulares, incluidos todos los más complejos. Los eucariotas son como promedio de 100 a 1.000 veces más grandes que las bacterias, de manera que las mayores de ellas pueden llegar a ser visibles a simple vista. Representan un incremento significativo no solo en tamaño sino también en complejidad comparadas con los procariotas: tienen un núcleo interno que contiene el ADN y que es el resultado de alguna especie de simbiosis celular. Dada la firme superficie exterior de los procariotas, combinarse de una forma nueva fue todo un logro. Tal vez le costó a la vida 500 millones de años surgir de los mares de la primitiva Tierra, pero tardó otros 1.500 millones antes de que surgieran los eucariotas.

Recordando los reparos de Gould al predominio de los procariotas y los eucariotas, y el hecho de que los organismos multicelulares formados por diferentes células eucarióticas son meros tallos del arbusto de la vida, podemos, sin embargo, considerar el extraordinario camino que emprenderían esos tallos y el hecho de que uno de ellos llegara finalmente hasta nosotros. John Maynard Smith y Eörs Szathmáry, en su libro *The Major Transitions in Evolution*, describen los desarrollos de los organismos unicelulares que hemos señalado antes; la aparición de la reproducción sexual en los eucariotas; la aparición de organismos eucarióticos multicelulares que implicaba la diferenciación de células y que llevaba a las tres divisiones principales de hongos, plantas y animales; el desarrollo de colonias de organismos multicelulares que implicaba castas no reproductivas en ciertos grupos de insectos; el desarrollo de sociedades de primates y luego de humanos; y finalmente el desarrollo del lenguaje en los humanos[32]. Smith y Szathmáry explican todas esas transiciones en términos de la clásica selección natural darwiniana.

PROCESOS SUSTANCIALES CONSERVADOS

Mark Kirschner y John Gerhart, en su libro *The Plausibility of Life*, elaboran una concepción del control de variación de los organismos que no rechaza sino que amplía el clásico punto de vista de la selección natural[33]. Debido a que se centran en los animales, nos llevarán cerca de la evolución humana como trasfondo para comprender la religión. Los hongos y las plantas son formas enormemente exitosas de vida multicelular, por sí

[32] John Maynard Smith y Eörs Szathmáry, *The Major Transitions in Evolution* (W. H. Freeman, Oxford, 1995).

[33] Marc W. Kirschner y John C. Gerhart, *The Plausibility of Life: Resolving Darwin's Dilemma* (Yale University Press, New Haven, 2005).

mismas de gran interés, pero no esenciales para los propósitos de mi exposición. En mi interés por trasladar la muy compleja argumentación de Kirschner y Gerhart a los propósitos de este libro, inevitablemente tendré que simplificar mucho, así que aconsejo al lector que consulte ese importante libro en lugar de confiar en mi resumen.

La clave del argumento de Kirschner y Gerhart es la idea de la variación facilitada, que implica mucha más actividad selectiva por el organismo que la que sugiere la habitual noción de mutación al azar. Pero la variación facilitada tiene sentido solo en términos de su otro concepto clave: los procesos sustanciales conservados. Lo que subrayan Kirschner y Gerhart es que las mutaciones pueden tener lugar solamente en organismos que ya son estructuras —tienen ya procesos sustanciales que han persistido a través de largos períodos de tiempo de la historia evolutiva— y que las mutaciones, aunque inevitablemente aleatorias, serán aceptadas o rechazadas en función de cómo se relacionan con los procesos sustanciales conservados. La contribución primordial del libro es la de clarificar cómo los procesos sustanciales conservados promueven la variación, es decir, la «variación facilitada», de manera que producen desarrollos novedosos en fenotipos sin debilitar la continuidad de los procesos sustanciales. Desde este punto de vista, estabilidad y cambio se fortalecen mutuamente en lugar de entrar en conflicto.

Aunque la principal contribución del libro es su detallada explicación de la variación facilitada a nivel de la biología celular, su argumento depende de la noción de procesos sustanciales conservados, cuyo origen no pretenden haber explicado completamente. Toda vida es un desarrollo del primer proceso sustancial, el de la célula procariota. «La más oscura iniciación de un proceso sustancial es la creación de la primera célula procariota. La novedad y la complejidad de la célula está tan lejos de cualquier cosa inanimada en el mundo de hoy que nos quedamos perplejos por cómo se consiguió»[34]. Pero al igual que con todos los procesos sustanciales, el surgimiento de los procariotas produjo consecuencias que aún siguen activas en todos los organismos vivientes:

> La química de los procesos se había desarrollado hacía al menos tres mil millones de años; los componentes y sus actividades se habían mantenido sin cambio hasta entonces, transmitidos a toda la prole de sus ancestros. Es un nivel impresionante de conservación. Después de esos millones de milenios de evolución, muchas encimas metabólicas en la bacteria *E. coli* son aún más de un 50 por ciento idénticas en su secuencia de aminoácidos a las encimas humanas correspondientes. Por ejemplo, de una prueba con 548 encimas metabólicas de *E. coli*, la mitad están presentes en todas las formas vivientes, mientras que solo un 15 por ciento son específicas de esas bacterias[35].

34 *Ibid.*, 256.
35 *Ibid.*, 47.

Los procesos sustanciales posteriores comparten ciertas características: tienen lugar relativamente de improviso, implican innovaciones importantes, y no consisten en acumulaciones graduales sino que suponen series completas de cambios[36]. Refiriéndose a la aparición del segundo gran proceso sustancial conservado, el de las eucariotas unicelulares de hace mil quinientos a dos mil millones de años, Kirschner y Gerhart, después de describir algunos de los rasgos de los procariotas que se han reorganizado como eucariotas, escriben:

> Esos casos sugieren que las grandes innovaciones de los procesos sustanciales no eran momentos mágicos de creación sino periodos de una amplia modificación tanto de la estructura como de la función proteínicas. Los cambios no se lograban por la variación facilitada, de carácter regulatorio, que hemos descrito a lo largo del libro. En vez de ello, durante grandes oleadas de innovación, los componentes preexistentes de los procariotas cambiaban su estructura y su función proteínicas a modos fundamentales de generar los componentes de nuevos procesos sustanciales de la célula eucariótica[37].

Kirschner y Gerhart describen «un periodo de rápida remodelación» que implicó «enormes innovaciones» que no son «mágicas» pero que sencillamente no siguen la lógica de la variación facilitada que es central en su libro. Y de nuevo, como con los procariotas, los nuevos procesos sustanciales que emergen de esa transición sobreviven con notable estabilidad en todos los eucariotas subsiguientes, incluidas las multicelulares: hongos, plantas y animales, y, por supuesto, nosotros. Al describir la serie de características de las que hablan como la «invención» (entrecomillado suyo) de las células eucariotas, escriben: «El rasgo más sorprendente es su tamaño y complejidad. Son de cien a mil veces mayores en volumen que las células bacterianas y tienen numerosas membranas internas que separan pequeños compartimentos u orgánulos ("pequeños órganos"), que están especializados en diferentes funciones»[38].

El siguiente «indicio de verdadera novedad» llega en el periodo de hace quizá mil millones de años, «cuando las eucariotas multicelulares, incluidos los animales, surgieron por primera vez». Vemos aquí otra vez la aparición de nuevos procesos sustanciales conservados: «Un controlado entorno fluido en el interior del organismo epitelial multicelular fue una novedad que provocó la comunicación entre células animales mediante señales segregadas y recibidas». Esto se resolvió de manera diferente en hongos, plantas y animales, pero por hablar solo de animales, escriben:

---

36 *Ibid.*, 253.
37 *Ibid.*, 255.
38 *Ibid.*, 51-55, 255.

«El controlado ámbito interno de los animales debió proporcionar el contexto para la elaboración de un conjunto ampliamente expandido de señales y receptores, y de hecho los animales han desarrollado diversos tipos de señalización entre células». Son esas capacidades de señalización las que llevan al desarrollo de tipos diferenciados de células, como los de la sangre, músculos y nervios. «La evolución de células diferenciadas fue un logro regulatorio que implicó nuevas disposiciones y un incremento en el número de viejos componentes. Una vez que evolucionaron, muchos de esos tipos de células se conservaron en la evolución de los metazoos (animales), desde la medusa a los humanos»[39].

El siguiente y último conjunto de procesos sustanciales conservados según el análisis de Kirschner y Gerhart tiene que ver con el surgimiento de patrones corporales entre los animales: «Hace unos 600 millones de años, animales bastante complejos ya estaban probablemente presentes, esponjas ramificadas, animales radiales como las medusas, y los primeros pequeños animales bilaterales (como nosotros, con lados inversos a izquierda y derecha), tal vez en forma un tanto agusanada, que dejaron rastros de sus madrigueras en el fangoso suelo oceánico, después fosilizado. Este animal con forma de gusano puede haber sido el ancestro de todos los modernos animales bilaterales». Pero luego:

> De manera un tanto repentina, una diversa anatomía macroscópica apareció en el escenario cámbrico de hace 543 millones de años. A mediados del periodo Cámbrico, animales representativos de todas menos una de las 30 principales phyla modernas estaban presentes, de acuerdo con los registros fósiles.
>
> Lo abrupto del surgimiento de tantas anatomías complejas puede ser un vestigio de las especiales características de fosilización en ese tiempo o de alguna especial condición ambiental que favoreció a animales grandes y más complejos, o puede ser el resultado de algún avance en el control regulatorio a nivel celular. De nuevo, una nueva serie de funciones celulares y multicelulares emergieron con bastante rapidez y se conservaron hasta el presente[40].

No necesitamos describir los detalles de los patrones corporales de los animales. La mayoría de ellos comparten ciertas características, tales como una boca delante y un ano detrás, entre ambos algún tipo de sistema digestivo, algún tipo de sistema cardiaco y circulatorio, al menos los comienzos de conexiones nerviosas, y así sucesivamente. Merece la pena señalar que un phylum que comparte características con nuestro propio phylum vertebrado, como las cabezas, a menudo los ojos, etc., aunque al-

39 *Ibid.*, 55-57, 255-256.
40 *Ibid.*, 57-58.

gunas de esas características evolucionaran independientemente, ha sido notablemente exitoso, concretamente los artrópodos. Stephen Gould nos recuerda, para que no busquemos estimar excesivamente a nuestra propia clase de mamíferos, en el subphylum de los vertebrados, que «los mamíferos forman un pequeño grupo de unas cuatro mil especies, mientras que se han identificado formalmente casi un millón de especies de animales multicelulares. Puesto que más del 80 por ciento de ese millón son artrópodos, y puesto que la gran mayoría de los artrópodos son insectos, [algunos] iluminados tienden a etiquetar los tiempos modernos como "era de los artrópodos"»[41]. Y el artículo «Crustáceos» de la Wikipedia señala que: «Los crustáceos se cuentan entre los animales de mayor éxito, y son tan abundantes en los océanos como lo son los insectos sobre la tierra». Así, después de los muy exitosos organismos unicelulares, entre los organismos multicelulares son los artrópodos los que con mayor éxito se han irradiado en una inmensa variedad de especies de biomasa significativamente mayor que los mamíferos.

Sobre los patrones culturales, que tienen una extraordinaria longevidad y creatividad en la producción de variación, escriben Kirschner y Gerhart: «Aunque el patrón corporal es una estructura anatómica, desempeña un papel central en el desarrollo, y también debiera ser llamado un proceso sustancial conservado. Se une a procesos conservados tales como el metabolismo y otros mecanismos bioquímicos, procesos celulares eucarióticos y procesos multicelulares de desarrollo para constituir el repertorio de procesos conservados de animales bilaterales»[42]. A modo de resumen, escriben:

> Si seguimos la senda que va desde el ancestro bacteriano hasta los humanos, nos encontramos con repetidos episodios de gran innovación. Nuevos genes y proteínas surgen en cada episodio. Después, los componentes y procesos se establecen en una prolongada conservación. La existencia de una «conservación profunda» es una sorpresa. Para algunos biólogos es una contradicción con sus expectativas sobre la capacidad del organismo de generar una variación fenotípica aleatoria a partir de la mutación aleatoria. Para algunos, bordea la paradoja cuando se mantiene contra la rampante diversificación de la anatomía y la fisiología en la historia evolutiva de los animales[43].

Pero, precisamente, Kirschner y Gerhart sostienen que la mutación aleatoria, aunque es esencial para la producción de variación, nunca actúa a través de la producción aislada de un cambio genético. Los genes,

---

41 Gould, *Full House*, 175-176.
42 Kirschner y Gerhart, *The Plausibility of Life*, 62.
43 *Ibid.*, 68-69.

de hecho, a pesar de la creencia popular reforzada por algunos escritores científicos, no son pequeños homúnculos, «replicantes» situados en sus cromosomas y «controlando» los organismos vistos como «pesados vehículos robot»[44]. Más bien, la mutación tiene lugar en fenotipos organizados mediante procesos sustanciales conservados que son capaces de producir un cambio eficiente, y a menudo ciertamente notable, sin una drástica alteración. En vez de pesados robots, los organismos son actores del proceso de evolución, incluso en la evolución de la capacidad de evolución. Kirschner y Gerhart lo resumen:

> En lo tocante a la generación de la variación fenotípica, creemos que de hecho el organismo participa en su propia evolución, y lo hace con un sesgo relacionado con su larga historia de variación y selección. Junto a nuestra ya avanzada comprensión de la selección y la herencia naturales, la variación facilitada completa los amplios rasgos de los procesos generales de la evolución, de manera particular en la diversidad de los metazoos[45].

Hacia el final de su libro, Kirschner y Gerhart plantean la cuestión de la posibilidad de generalizar su análisis más allá de la biología, reconociendo los peligros de las analogías biológicas en el pasado. Sin embargo, sugieren una vía por la que su análisis podría ser de utilidad para el presente libro sobre la evolución religiosa:

> Por lo menos, un análisis de la capacidad de evolución por la variación facilitada evoca metáforas diferentes a las del darwinismo social, que hace hincapié en las condiciones selectivas, no en la variación. La historia no es solamente un producto de la selección, determinada por el entorno natural o la competición; tiene que ver también con la profunda estructura y la historia de las sociedades.. Incluye sus organizaciones, su capacidad de adaptarse, su capacidad de innovar, tal vez incluso su capacidad de albergar variación críptica y diversidad[46].

---

44 Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford University Press, Nueva York, 1989), v.

45 Kirschner y Gerhart, *The Plausibility of Life*, 252-253. Mary Jane West-Eberhard es otra bióloga evolutiva cuya obra complementa la de Kirschner y Gerhart. Al igual que ellos, West-Eberhard hace hincapié en el papel del organismo (fenotipo) en su propia evolución: «Considero que los genes son seguidores, no líderes, en la evolución adaptativa. Un buen corpus de evidencias pone de manifiesto que la innovación del fenotipo es ante todo reorganizativa y no un producto de los genes innovativos. Incluso si la reorganización comenzó como una mutación, un gen con una gran influencia en la regulación, en la selección habría llevado a una acomodación genética, o lo que es lo mismo, el cambo genético sucede y está dirigido por ella, esa es la condición reorganizada del fenotipo. Algunos autores han descrito este patrón diciendo que "el fenotipo precede al genotipo"». West-Eberhard, «Developmental Plasticity and the Origin of Species Differences», *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 102, suppl. 1 (2005): 6547. Véase también su libro *Developmental Plasticity and Evolution* (Oxford University Press, Nueva York, 2003).

46 Kirschner y Gerhart, *The Plausibility of Life*, 264.

Mencioné en el prefacio y desarrollaré más adelante el esquema de la evolución cultural de Merlin Donald que implica sucesivamente el surgimiento de las culturas mimética, mítica y teórica[47]. Quizá cada una de ellas es un «proceso sustancial conservado», nunca perdido aunque reorganizado a la luz de nuevos procesos sustanciales, cada uno de ellos promoviendo la variación, adaptativa e innovadora, pero cada uno esencial para la integridad cultural. Lo que se acerca un tanto al enunciado del argumento central de este libro.

Entre paréntesis, podría apuntar que incluso Kirschner y Gerhart, en su novedoso y desafiante análisis de la conservación y la variación, no pueden evitar la cuestión de la religión. En realidad dan comienzo a su libro refiriéndose a *Natural Theology*, escrito por William Paley en 1809, donde este expone la analogía entre encontrar un reloj en un páramo y saber que un mecanismo tan complicado tuvo que tener un creador, lo que demuestra que la lombriz de tierra y la alondra también tienen que haber tenido un creador, lo que más tarde sería llamado creacionismo. Nuestros autores señalan que la analogía del reloj es defectuosa: los relojes pueden ser «hechos», pueden ser desmontados y vueltos a montar, pero los organismos crecen y, si son desmontados, mueren. Darwin tenía presente a Paley cuando desarrolló su idea de que toda vida descendía de un único comienzo y cambiaba mediante la selección natural[48]. Pero al final del libro los autores «regresan al páramo» e imaginan a una descendiente de Paley, con estudios de biología moderna, que explicase a su antepasado, si pudieran mantener una conversación, cómo la analogía del reloj no funciona y cómo podemos comprender la evolución de los organismos por su propia cuenta y sin necesidad de intervención externa. Pero los autores no quieren evitar la cuestión de la fe; quieren sencillamente que esa joven descendiente explique a su antepasado que ahora tenemos que «trazar la línea entre fe y ciencia en un lugar diferente, que sea más defendible a la luz del conocimiento moderno»[49]. Parece, incluso cuando no me la espero, que la relación entre ciencia y religión aparece una y otra vez en los escritos de los científicos que he estado estudiando. Resumiré antes del final de este capítulo lo que, de manera un tanto involuntaria, he descubierto sobre las muchas formas de pensamiento final que tienen los científicos sobre la religión en relación con su propia obra.

La evolución de las nuevas capacidades

Maynard Smith y Szathmary, cuando describen «transiciones», y Kirschner y Gerhart, cuando describen «procesos sustanciales conservados», es-

---

47 Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition* (Harvard University Press, Cambridge, 1991).

48 Kirschner y Gerhart, *The Plausibility of Life*, 1-5.

49 *Ibid.*, 271-273.

tán hablando en ambos casos sobre la adquisición de nuevas capacidades. Stephen Jay Gould, en su oposición a la idea de progreso en la historia evolutiva, y su descontento con que se hable de formas de vida más elevadas o más bajas, cita a Darwin a efecto similar y señala que durante mucho tiempo Darwin evitó utilizar la palabra «evolución», prefiriendo en su lugar hablar de «selección natural», ya que «evolución» tenía el significado incorporado de progreso, como era claramente el caso con Herbert Spencer. En *El origen de las especies,* Darwin habla de cambio progresivo como de un «vago e impreciso sentimiento» que se da entre los paleontólogos[50]. Acepta la idea solamente en el sentido de que los descendientes, debido a la acumulación gradual de numerosas pequeñas mejoras, son más idóneos para su medio ambiente que sus antepasados y por lo tanto más capaces de sobrevivir, aunque también ellos, con toda probabilidad, acabarán extinguiéndose. Parece ser que lo que le preocupaba a Darwin era la idea de cualquier fuerza inherente al progreso que fuera distinta de la del lento funcionamiento de la selección natural[51]. Pero quizá sea posible hablar de la adquisición de nuevas capacidades simplemente como de un hecho en la historia evolutiva, sin importar que esas capacidades hayan sido adquiridas, sin implicación de dirección metafísica alguna, y reconociendo que la preponderancia de las bacterias hoy en el mundo es no solo una evidencia de su aptitud, sino, a su manera, de su progreso, de su capacidad de adaptarse a la más sorprendente gama de entornos ambientales. Han hecho un uso excelente de las capacidades que tienen, y no han tenido necesidad de las capacidades que se desarrollaron más tarde.

Si nos fijamos en el apartado final de los procesos sustanciales conservados de Kirschner y Gerhart, los patrones corporales de los animales, ramitas en el arbusto de la vida en las que resulta que estamos muy interesados, cabe señalar que, en la historia primitiva de los patrones corporales, los de los reptiles y los de los mamíferos parecen ser muy similares. La más primitiva historia de los reptiles y los mamíferos, hace más o menos unos 320 millones de años, no está del todo clara. Algunas clasificaciones sitúan a los mamíferos como primeros descendientes de los reptiles, mientras que otras ven tanto a reptiles como a mamíferos como divergiendo más o menos al mismo tiempo de las amniotas. En cualquier caso la primitiva historia de reptiles y mamíferos demuestra el claro predominio de los reptiles. Los grandes reptiles predominaron en el periodo

---

50 Charles Darwin, *On the Origin of Species: A Facsimile of the First Edition,* comentada por James T. Costa (Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2009 [1859]), 345. La frase más relevante es: «Los habitantes de cada período sucesivo en la historia del mundo han vencido a sus predecesores en la carrera por la vida y están, por tanto, en una escala más elevada de la naturaleza, y eso debería ser relevante para la vaga y aún poco definida sensación —sentida por muchos paleontólogos— de que la organización ha progresado si la consideramos como un todo».

51 El análisis más extenso de Gould sobre la actitud ambivalente y ambigua de Darwin ante el progreso se encuentra en *Structure of Evolutionary Theory,* 475-479.

Pérmico (hace entre 290 y 250 millones de años), aunque estuvieron muy cerca de ser exterminados en el mayor acontecimiento de extinción conocido, el del Triásico-Pérmico. Sin embargo, los reptiles efectuaron su regreso cuando luego, como sabe todo niño en edad escolar, tuvo lugar la «era de los dinosaurios». Los dinosaurios fueron los animales terrestres dominantes desde finales del Triásico (hace unos 230 millones de años) hasta el final del Cretáceo (unos 65 millones de años), cuando la extinción del Cretáceo-Terciario finalmente los exterminó a todos excepto a sus descendientes, las aves.

Stephen Jay Gould, en su intrépida guerra contra el antropocentrismo, ha preguntado por qué si los mamíferos son tan superiores a los reptiles como muchos han pretendido, desde el Pérmico hasta el final del Cretáceo los mamíferos fueron criaturas pequeñas, de tipo roedor, pero los reptiles se dividieron en una tremenda variedad de criaturas, incluidas las más grandes que nunca hayan habitado la Tierra. Aunque los mamíferos fueran de sangre caliente y por lo tanto presumiblemente más rápidos que los reptiles, y tuvieran un cerebro considerablemente mayor comparado con la masa corporal que los reptiles, durante mucho tiempo no parecieron poder demostrarlo. Si no hubiera sido por la extinción acaecida en el Cretáceo-Terciario de hace unos 65 millones de años, señala Gould, nosotros (ya que somos mamíferos, hablo de nuestros antepasados como «nosotros») podríamos estar coexistiendo hasta hoy mismo con, o escabulléndonos entre los pies de, reptiles mucho más grandes, o, si limitamos el «nosotros» a los seres humanos, no estaríamos aquí en absoluto[52]. Solamente cuando desaparecieron los reptiles realmente grandes (dinosaurios) pudieron finalmente destacar los mamíferos y aportar la megafauna del periodo más reciente.

Aquí sería adecuado añadir una nota de advertencia. Un gran tamaño puede dar ocasión a nuevas capacidades, pero el gran tamaño es vulnerable. Los mamíferos (y las aves) eran pequeños, e igual que los pequeños reptiles tales como serpientes, lagartos y tortugas, demostraron ser lo bastante viables como para sobrevivir a la extinción del Cretáceo-Terciario, como lo hicieron, por supuesto, los organismos unicelulares. Por lo general no pensamos en los humanos como megafauna, pero seguimos aún en el tamaño grande si uno observa la vida como un conjunto, así que seguramente vulnerables a la extinción en caso de un acontecimiento catastrófico. La megafauna es definida de diversos modos, pero el término se emplea a menudo para referirse a cualquier animal que pese más de cien libras, y es ampliamente utilizado con relación a animales mayores que los humanos. ¡Ay!

52 Según Gould, la extinción del Cretáceo-Terciario llevó «a varios grupos a la extinción por su fracaso no adaptativo, pero le otorgó un fortuito éxito exaptivo a criaturas que sobrevivieron a lo largo de todo el reino de los dinosaurios y jamás hicieron ningún progreso hacia el reemplazo, ni siquiera hacia la posibilidad de compartir su dominio con uno de los grupos de vertebrados más exitosos de la historia de la vida», *ibid.*, 1332.

Aunque nos vayamos a interesar primordialmente por cómo se desarrollaron los mamíferos, en especial a partir de la extinción del Cretáceo-Terciario de hace 65 millones de años, es necesario que digamos algunas palabras sobre las aves, porque las aves desarrollaron, de manera bastante independiente, algunas de las mismas capacidades que los mamíferos. Las aves se separaron de los dinosaurios en el período Jurásico, aproximadamente hace entre 200 y 150 millones de años. Por herencia podrían aún ser llamados dinosaurios, los únicos dinosaurios en sobrevivir a la extinción del Cretáceo-Terciario. Son una clase de animales sumamente exitosa, constituida por unas 10.000 especies, existentes por todos los continentes y regiones del globo. Al igual que los mamíferos, son de sangre caliente, tienen un metabolismo rápido, y necesitan una toma considerable de alimentos para mantener el calor del cuerpo y una vida activa. En cuanto al tamaño del cuerpo, tienen cerebros grandes, y algunos de ellos son bastante inteligentes; algunos cuervos incluso hacen herramientas. La mayoría de ellas, como la mayoría de los mamíferos, cuidan y nutren a sus crías, construyen nidos antes de depositar en ellos sus huevos, mantienen calientes los huevos con el calor de su cuerpo, y alimentan a sus a menudo indefensos polluelos hasta que estos están listos para poder cuidar de sí mismos. Muchas especies de aves son socialmente monógamas, y el cuidado de los huevos y de los polluelos a menudo es compartido entre los padres, quizá con más frecuencia que entre los mamíferos. Tienen capacidades vocales inigualadas por muy pocas otras especies y utilizan una compleja señalización visual y auditiva. Aunque el estudio de las emociones animales es difícil y controvertido, las aves parecen compartir con los mamíferos la capacidad de emoción de un modo que pocas especies lo hacen.

Los mamíferos tienen sangre caliente, a diferencia de los reptiles pero al igual que las aves, lo que significa que pueden habitar regiones tan frías que los reptiles no pueden sobrevivir en ellas. La mayoría de los mamíferos tienen también pelo o pelaje, lo que les capacita para sobrevivir en climas fríos. La misma palabra «mamífero» procede de la existencia de glándulas mamarias, que parecen ser exclusivas de los mamíferos. En las hembras de sus especies esas glándulas producen leche para sus crías, que nacen vivas. Incluso los monotremas, supervivientes de una línea de mamíferos muy primitiva que se reproduce depositando huevos, tienen glándulas mamarias, cuyo cometido no está claro. Los marsupiales paren crías vivas, pero estas son colocadas en la bolsa materna hasta que son capaces de valerse por su cuenta. A la gran mayoría de mamíferos se les llama placentarios, ya que el embrión se desarrolla dentro de una placenta en el interior del cuerpo de la madre. Todos los placentarios recién nacidos deben mamar de su madre o de alguna otra hembra si han de sobrevivir, pero hay una diferencia entre las especies precociales, en las que las crías son relativamente maduras y móviles desde el momento de su nacimiento, y las especies altriciales, en las que las crías nacen incapacitadas. La misma

diferencia se observa en las aves: hay pocas especies de aves en las que los polluelos sean capaces de abrirse paso fuera del huevo, picoteándolo, y de valerse por su cuenta, sino que la mayoría requiere algún grado de cuidados, en algunos casos bastante prolongados.

Me quiero centrar en el cuidado parental, una capacidad en correlación con varios otros desarrollos que tienen una enorme potencialidad, como ha señalado Sarah Hrdy. Solo por nombrar algunos: el aumento de la inteligencia, la sociabilidad y la capacidad de comprender los sentimientos de los demás[53]. Relacionada con este complejo está lo que Frans de Waal llama «la hipótesis de coemergencia», que describe la aparición en un momento determinado de la infancia humana de la capacidad de reconocerse en un espejo y de tener así un sentido del «propio posicionamiento en el mundo» al mismo tiempo que el niño llega a ser capaz de comprender que los otros, aunque separados del yo, tienen el mismo tipo de sentimientos que uno mismo y pueden así ser respondidos en función de sus sentimientos, lo que de Waal llama «empatía avanzada»[54]. Pero de Waal no pretende que esas capacidades interrelacionadas surjan necesariamente al mismo tiempo en la historia evolutiva o que estén limitadas solamente a los humanos:

> Somos parte de una pequeña élite inteligente que opera en un plano mental más alto que el de la inmensa mayoría de los animales. Los miembros de esa élite tienen una superior captación de su lugar en el mundo y una más exacta comprensión de las vidas de aquellos que les rodean. Pero por ordenada que pueda parecer la descripción, soy escéptico por naturaleza con las líneas divisorias. Por la misma razón que no creo en una separación mental entre humanos y simios, no puedo creer que, digamos, los monos o los perros no tengan ninguna, absolutamente ninguna, de las capacidades de las que hemos estado hablando. Es sencillamente inconcebible que la toma de perspectiva y la conciencia de sí mismo evolucionaran de un salto hasta algunas especies sin jalonar el camino para otros animales[55].

Para relacionar la hipótesis de coemergencia de de Waal con el cuidado parental, consideremos un comentario del autor sobre el origen de la empatía:

> La empatía se remonta lejos atrás en el tiempo evolutivo, muy anteriormente a nuestra especie. Probablemente comenzó con el nacimiento del cuidado parental. Durante 200 millones de años de evolución de los ma-

---

53 Sarah Blaffer Hrdy, *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2009).

54 Frans de Waal, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society* (Harmony House, Nueva York, 2009), 123.

55 *Ibid.*, 139.

míferos, las hembras sensibles a sus crías eran más prolíficas que las que eran frías y distantes. Cuando cachorros, lobeznos, terneros o bebés tienen frío, hambre o están en peligro, su madre necesita reaccionar instantáneamente. Tuvo que haber habido una increíble presión selectiva en esa sensibilidad. Las hembras que no conseguían responder nunca propagaban sus genes[56].

Sarah Hrdy señala que puede encontrarse cierto grado de cuidado parental, generalmente por parte de madres, pero a veces por parte de padres, entre peces, calamares, cocodrilos y serpientes de cascabel, y añade: «Allí donde se desarrolló, el cuidado parental marcó un punto de inflexión en el modo en que los animales percibían a otros individuos, con profundas implicaciones en la forma en la que estaban estructurados los cerebros de los vertebrados». Pero luego se refiere al especial desarrollo del cuidado parental entre los mamíferos:

En ningún otro animal han sido tan revolucionarias esas transformaciones cognitivas y neurobiológicas como entre los mamíferos. Las madres mamíferas constituyen por sí solas una clase. Las madres lactantes se remontan al final del Triásico, hace unos 220 millones de años. Es cuando las crías comenzaron a nacer tan indefensas que las madres necesitaron estar en sintonía con el olfato, los sonidos, y con las más ligeras perturbaciones en las condiciones de los vulnerables pequeños, a los que tenían que mantener calientes y alimentados. Puesto que todos los recién nacidos cercanos probablemente habían salido de sus propios cuerpos, para las madres resultó adaptable percibir a todos los neonatos como atractivos[57].

Las capacidades que se desarrollan a partir del surgimiento del cuidado parental son absolutamente básicas para el completo relato de lo que en adelante quiero exponer, básico para el desarrollo de la empatía y de la ética, incluso entre muchas especies animales, y finalmente de la religión entre los humanos. Sin embargo, es importante recordar que también se estaban desarrollando muchas otras cosas. La agresión se puede encontrar en casi toda especie animal (los bonobos pueden ser la gran excepción, aunque incluso ellos pueden ser bastante desagradables), y aunque mucha de esa agresión pueda interpretarse como adaptativa, gran parte de ella parece sin sentido, un fin en sí misma y fuera de control. De Waal, al tratar de defenderse de parecer ignorar el lado más oscuro de la evolución, señala: «Entre los animales hay mucha competición, de celos y de llevar uno la delantera. El poder y la jerarquía son

56 *Ibid.*, 67.
57 Hrdy, *Mothers and Others*, 38-39.

una parte tan crucial de las sociedades de los primates que el conflicto está siempre a la vuelta de la esquina». Pero precisamente porque otros habían puesto el énfasis en ese lado oscuro, «la naturaleza del rojo en dientes y garras», de Waal insiste en que reconozcamos también que esa no es nunca la historia completa, y añade: «Irónicamente, las más sorprendentes expresiones de cooperación tienen lugar durante las luchas, cuando los primates se defienden entre sí, o tras ellas, cuando las víctimas reciben consuelo»[58].

Quisiera recurrir a la obra de uno de los fundadores de la etología, Irenäus Eibl-Eibesfeld, para tratar sobre algunas de las implicaciones más amplias del cuidado parental, implicaciones que recientemente han sido recogidas y desarrolladas por especialistas como Hrdy y de Waal. Como lo indica el propio título de uno de sus libros más conocidos, *Amor y Odio*, Eibl-Eibesfeld no minimiza la importancia de la agresión en la evolución de la conducta. Siguiendo a Konrad Lorenz y a otros, señala que la agresión es más vieja que el amor y que se encuentra, por ejemplo, entre los reptiles, donde el amor no está presente[59]. También ve la agresión como una situación, curiosamente, que propicia el desarrollo de la ética, incluso entre los reptiles, como veremos en su momento. Pero el origen del amor lo sitúa en el cuidado parental, que «une a los padres con sus crías y que de manera clara está excelentemente unido en el refuerzo del vínculo entre adultos. Llamamos la atención sobre el hecho de que solo los animales que cuidan a sus pequeños han formado grupos cerrados. Todos ellos lo hacen mediante acariciadoras pautas de comportamiento que se originan con el cuidado parental, y haciendo uso de señales infantiles que activan ese comportamiento»[60].

Eibl-Eibesfeld ve el cuidado parental como la base no solo de la vinculación afectiva, sino de la amistad individual: «Tampoco hay, salvo pocas excepciones, amistad sin cuidado parental»[61]. Hace hincapié en que las amistades se inician por el comportamiento que recurre al repertorio del cuidado parental, como lo hace, incluso con mayor claridad, el comportamiento del cortejo. Acariciar con el hocico, alimentar real o, pretendidamente, besar, está todo ello prestado del repertorio del cuidado parental[62]. Eibl-Eibesfeld parece ver sexualidad y cuidado parental como fuentes separadas de vinculación, con la segunda más poderosa que la primera, pero solo bastaría un somero conocimiento de Freud para ver que ambas

58 De Waal, *The Age of Empathy*, 131.

59 Según Gordon Burghardt, esa opinión tan frecuente sobre los reptiles es imprecisa, ya que los reptiles también «establecen vínculos, demuestran cuidado paternal, tienen parejas de larga duración, viven en grupos familiares extensos, etcétera». En una conversación personal.

60 Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Love and Hate: The Natural History of Behavior Patterns* (Aldine, Nueva York, 1996 [1971]), 128.

61 *Ibid.*, 127.

62 *Ibid.*, 111.

pueden ser motivaciones profundamente relacionadas, aunque en absoluto sea siempre así[63].

Sería posible traer a colación muchos más ejemplos de la rica historia natural de Eibl-Eibesfeld sobre el modo en que casi toda forma de amor extrae su sustancia del repertorio del cuidado parental. También hace ver que lo que él llama impulso de vuelo, la respuesta natural de un animal asustado a buscar refugio con un congénere, en particular el congénere más poderoso disponible, tiene su raíz en el correr del niño hacia su madre a la menor señal de algo inusual[64].

Sin embargo, no debemos olvidar la ubicuidad de la agresión. Estaría bien echar una mirada al antes mencionado argumento de Eibl-Eibesfeldt sobre la agresión, al que relaciona con normas que derivan de la autopreservación más que del amor. Lo que él llama agresión ritualizada se da en muchos animales, incluidos los reptiles: «Los animales que luchan han desarrollado a menudo reglas muy complicadas de combate que hacen posible que puedan luchar sin derramar sangre». Da el ejemplo de las iguanas marinas de las islas Galápagos: «El incruento torneo comienza con una demostración de amenaza: el ocupante del territorio alza la cresta de su cuello y espalda y se muestra ante sus oponentes de costado». Se alza del suelo para parecer más grande, hace gestos como si mordiera y agita su cabeza. Si el intruso no se retira, el defensor corre hacia él y chocan sus cabezas, tratando de desplazar al otro de su sitio. La «lucha» termina cuando uno empuja con éxito al otro, o cuando uno de ellos reconoce su derrota tumbándose sobre el vientre en un gesto de sumisión. Aunque tienen dientes grandes y afilados y poderosas mandíbulas, no se ha derramado sangre. Eibl-Eibesfeldt añade: «las serpientes de cascabel nunca se muerden entre sí, y las rivales luchan bajo reglas estrictas». (¡Y esos observadores de reglas son reptiles!) Luchas ritualizadas similares se dan entre las aves, los peces y los mamíferos. Necesitaremos considerar tal comportamiento normativo más adelante. Eibl-Eibesfeldt pone de manifiesto la obvia explicación adaptativa: la lucha a muerte podría eliminar rápidamente de la población a jóvenes machos fértiles, lo que conduciría a una pronta extinción[65].

Lo que Eibl-Eibesfeldt (o su traductor) llama de manera tan encantadora comportamiento «acariciador» en los más tempranos y más sencillos

---

63 Freud, empleando una definición amplia de sexualidad, entendía el cuidado maternal como sexual, como indica claramente la importancia de las glándulas mamarias. Pero mientras la reproducción sexual se remonta hasta la eucariota, el cuidado maternal es algo mucho más reciente. Se superponen, pero el hecho de que sus orígenes sean tan distintos provoca que el conflicto entre amor y sexualidad sea un problema recurrente entre los humanos.

64 Eibl-Eibesfeldt, *Love and Hate*, 122.

65 *Ibid.*, 65-66. Merece la pena recordar que la guerra humana premoderna, además de tener un alto coste en vidas, estaba organizada con reglas de combate rituales. Por poner un ejemplo de la antigua China: no era justo atacar a un ejército invasor cuando estaban cruzando un río, porque aquello les hacía demasiado vulnerables. La «guerra total» es una invención moderna.

ejemplos de cuidado parental seguramente tiene que haber sido también adaptativo, como han señalado de Waal y Hrdy anteriormente. Pero el hecho de que el amor en este sentido rudimentario sea «funcional» no significa que los extraordinarios desarrollos resultantes sean meras funciones de su origen. Escribe Hrdy: «La selección natural no tiene la manera de predecir eventuales beneficios. Las futuras recompensas no pueden utilizarse para explicar los ímpetus iniciales»[66]. Que el cuidado parental pueda conducir a la vinculación social, a la posibilidad de la amistad individual, e incluso, finalmente, al matrimonio y la familia, son todos imprevistos, y, aunque a su vez adaptativos, han dado lugar a significados que van más allá de la adaptación. Encontrar el origen del amor en las adaptaciones de los mamíferos y aves primitivos no es reducirlo a esos orígenes sino maravillarse ante los caminos de la naturaleza que conducen hacia algo tan central en nuestras vidas. Sin embargo, lo que han hecho los humanos con la práctica y el ideal del amor no debería en modo alguno hacernos pasar por alto toda la historia evolutiva o menospreciar a otras especies por no poder alcanzar algunos de los adelantos de la nuestra. Frans de Waal pone de relieve que no podemos realmente comprendernos si limitamos nuestro interés a nuestra propia línea de desarrollo, incluso aunque tengamos que retroceder 2 millones de años hasta llegar al aumento de tamaño de nuestros lóbulos frontales: «La empatía es parte de una herencia tan antigua como la de la línea de los mamíferos. La empatía ocupa áreas cerebrales que tienen más de cien millones de años de edad. La capacidad surgió hace tiempo con el mimetismo motor y el contagio emocional, después de lo cual la evolución añadió capa tras capa hasta que nuestros ancestros no solo sintieron lo que sentían otros, sino que comprendieron lo que otros podían querer o necesitar»[67].

Como indica de Waal cuando habla de «mímica motora», la empatía está en el cuerpo tanto como en la cabeza. Es en el cuerpo «donde comienzan la empatía y la simpatía, no en las más elevadas regiones de la imaginación, o en la capacidad de reconstruir conscientemente cómo nos sentiríamos si estuviéramos en la situación de algún otro. Comenzó de manera mucho más sencilla, con la sincronización de cuerpos, corriendo cuando otros corren, riendo cuando otros ríen, llorando cuando otros lloran, o bostezando cuando otros bostezan»[68]. Y cuando la empatía alcanza el punto del amor humano, aunque de hecho esté en nuestras cabezas, está todavía en buena medida en nuestros cuerpos. Como señala de Waal: «Las conexiones corporales llegan primero, les sigue la comprensión»[69]. Por utilizar los términos del capítulo 1, el amor, en parte, es siempre enactivo.

---

66 Hrdy, *Mothers and Others*, 67.
67 De Waal, *The Age of Empathy*, 208.
68 *Ibid.*, 48.
60 *Ibid.*, 77.

El planteamiento de de Waal le ayuda a superar una distinción que se ha hecho básica en gran parte de la teorización biológica, aunque surgió de la especulación filosófica: la distinción entre egoísmo y altruismo. Da el ejemplo de una madre, irritada por las altas voces de queja de su cachorro, que le da de mamar o le calienta para que se calle. En ese caso «no podemos llamar exactamente "egoísta" a la empatía, porque una actitud perfectamente egoísta simplemente ignoraría las emociones de otro. Pero tampoco parece apropiado llamar "desinteresada" a la empatía si es el propio estado emocional de uno lo que provoca la acción. La división egoísta/desinteresado puede ser una pista falsa. ¿Por qué tratar de sacar al yo del otro o al otro del yo, si la fusión de los dos es el secreto que hay detrás de nuestro comportamiento cooperativo?»[70].

Aún detalla más el aspecto de «fusión» de la empatía: «No podemos sentir nada que sucede fuera de nosotros mismos, pero mediante la fusión inconsciente del yo y el otro, las experiencias del otro tienen eco dentro de nosotros. Las sentimos como si fueran propias. Tal identificación no puede reducirse a cualquier otra capacidad, como el aprendizaje, la asociación, o el razonamiento. La empatía ofrece un acceso directo al "yo externo"»[71]. Y la capacidad para tal identificación puede cruzar líneas de especies: «La razón por la que la gente llena sus hogares con carnívoros peludos y no con, digamos, iguanas o tortugas —que son más fáciles de mantener— es que los mamíferos nos ofrecen algo que un reptil nunca ofrecerá: capacidad de respuesta emocional. Perros y gatos no tienen ningún problema en leer nuestro humor ni nosotros lo tenemos en leer el suyo»[72].

Dado que muchos, en nuestra extremadamente individualista sociedad norteamericana, dudarían de que esa empatía sea posible, debería saberse que no solo es básica para los seres humanos sino que otros animales la han compartido durante más de cien millones de años. Del mismo

70 *Ibid.*, 75. Aunque Michael Tomasello está a favor, en términos generales, del carácter único de las características humanas con respecto a las de nuestros familiares los primates, contrario a de Waal que ve fuertes similitudes (lo más probable es que los dos tengan razón, cada uno desde su propia perspectiva), lo interesante es que comparte con de Waal el escepticismo sobre el tema del altruismo; Tomasello habla de «mutualismo», término que parece semejante a la «fusión» de de Waal. Escribe: «No hay duda de que no resolveré aquí el dilema del altruismo de la evolución, pero tampoco pasa nada porque en cualquier caso no considero que sea el proceso más importante, es decir, no creo que el altruismo sea el responsable de la cooperación entre humanos en el sentido más amplio de la tendencia y la capacidad de los seres humanos para vivir y trabajar juntos en grupos institucionales. El altruismo es solo un agente menor en esta historia. El agente estrella es el mutualismo, gracias al cual todos nos beneficiamos a través de la cooperación, y solo cuando trabajamos juntos podemos llamarlo colaboración». Michael Tomasello, *Why We Cooperate* (MIT Press, Cambridge, 2009).

71 De Waal, *The Age of Empathy*, 65.

72 *Ibid.*, 74. Para Gordon Burghardt, por ejemplo, los reptiles, las serpientes y las iguanas responden al comportamiento humano y los encantadores de serpientes que se confían demasiado y no adoptan el papel de antagonistas de vez en cuando reciben una mordedura. En una conversación personal.

modo que «altruismo» es un término que ha invadido la biología desde la filosofía con resultados diversos, más recientemente también lo ha hecho la idea filosófica de la «teoría de la mente», la capacidad de saber lo que saben otros. De Waal la llama «fría toma de perspectiva», porque se centra en lo que otro individuo sabe o ve, no en lo que el otro quiere, necesita o siente. A pesar de su preocupación por no trazar líneas claras entre los seres humanos y otros animales, o entre diferentes especies animales, y a pesar del hecho de que los últimos estudios muestran que los simios, en ciertas situaciones, son capaces de captar el estado mental de sus congéneres, está dispuesto a admitir que «las formas avanzadas de saber lo que saben los otros pueden estar limitadas a nuestra propia especie». Pero percibe que este es un «fenómeno limitado» comparado con la capacidad de compartir la situación y las emociones ajenas[73]. En otras palabras, la empatía sigue siendo un recurso fundamental para un animal social como nosotros, aunque tengamos modos más sofisticados de conocimiento[74].

Hay otras muchas características de comportamiento, además de la crucialmente importante capacidad para la empatía, que los humanos comparten con otros animales y de manera especial con los grandes simios. Frans de Waal probablemente ha hecho más que ningún otro al describir esas fascinantes continuidades en una serie de importantes libros[75]. Pero ante la limitación de espacio y la necesidad de llegar al género *Homo* y a la especie *Homo sapiens*, yo me limitaré a otra área que compartimos ampliamente con otros animales y que creo que es de importancia crítica para la comprensión del origen de la religión: a saber, el juego.

JUEGO

Si estamos en lo correcto, siguiendo a de Waal, al encontrarnos con la empatía, o siguiendo a Eibl-Eibesfeldt, con el amor, como la base de toda vinculación social, entonces será preciso que entendamos el juego como algo que implica cierto tipo de vínculo. Pero el juego, como veremos, es una suerte de acontecimiento, una actividad que empieza y finaliza, y que tiene lugar en el contexto de la vida cotidiana, de la que está hasta cierto punto diferenciado. Si los mamíferos de hace mucho tiempo son a menudo «sociales», aunque en distintos grados, como parece ser el caso, ¿qué tipo de sociedad caracteriza a la vida cotidiana cuyo juego es distinto?

---

73 Puede que la «fría toma de perspectiva» sea un tanto limitada, pero es esencial para numerosas actividades humas, la ciencia por ejemplo.

74 *Ibid.*, 100.

75 Algunos de los libros de Frans de Waal son *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2007 [1982]); *Good Natured: The Origins of Right and Wrong* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996); y *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* (Princeton University Press, Princeton, 2006).

La forma más obvia de vinculación social surge de la misma práctica que la hace posible: el cuidado parental. Aunque varía según las especies, cierta relación entre madre e hijo y, con menor frecuencia, entre padre e hijo, continúa después de que la cría se haya hecho independiente. Los hermanos, cuidados por la misma madre, pueden ser rivales incluso en especies de baja complejidad social: dos cachorros pueden buscar alimentarse de la misma mama. Pero los hermanos a menudo parecen compartir un grado de confianza que puede ser más débil en otras relaciones. En resumen, algo parecido al protoparentesco probablemente va mucho más atrás de la línea de los mamíferos y puede encontrarse incluso entre los reptiles y los peces[76]. Sin lenguaje no puede haber, por supuesto, términos de parentesco, pero el reconocimiento del parentesco está presente a menudo. Por ejemplo, aunque cualquier otro animal puede ser un compañero de juego, los hermanos es especialmente probable que lo sean; y el juego entre madre e hijo parece ser parte de lo «acariciador» desde muy temprano.

Pero el parentesco no proporciona la única base del orden social de la mayoría de las sociedades de mamíferos, en la medida en que tengan sociedades, ni tampoco de las sociedades de aves. De hecho, cuanto más social es la especie, con más probabilidad estará también organizada en términos de una jerarquía de dominación. Aunque es raro el conocido orden jerárquico en un grupo de pollos, en el que cada individuo tiene un rango en función de su predominio sobre los otros individuos, es común cierto tipo de ranking desde el macho dominante (casi siempre es un macho), pasando por los miembros del grupo de la mitad del ranking, hasta el de rango más bajo, que puede estar en la frontera de la exclusión. Fue Abraham Maslow, en su trabajo con monos rhesus y chimpancés en la década de los años treinta, el que primero acuñó el término «impulso de dominación», y aunque no creía que hubiera un impulso de sumisión, porque todos compartían el impulso de dominación, sostuvo que el comportamiento de sumisión para aplacar al dominante admitiendo la inferioridad era ciertamente importante[77].

La dominación, y el intento de conseguirla cuando uno no la tiene, aparecería para movilizar la agresión, no la empatía. Y debido a que en casi todas las sociedades de mamíferos que tienen jerarquías de dominación son los machos los que están en la cúspide o luchan por estarlo, podemos imaginar que hay dos moralidades, diferenciadas por géneros: hembras en cuanto a la empatía, machos en cuanto a la dominación. En particular este sería el caso entre los primates, donde las jerarquías de dominación del macho están altamente desarrolladas y el cuidado parental es casi exclusi-

---

[76] Gordon Burghardt, en una conversación personal.

[77] Supe de esta obra de juventud de Maslow gracias al libro de Frans de Waal *Good Natured*, 99, 126-127.

vamente el dominio de la madre. Pero las cosas pocas veces son tan sencillas. De Waal hace ver que los machos dominantes imponen la obediencia a las reglas del grupo a los miembros jóvenes infligiéndoles castigos, ocasionalmente severos, por transgresiones, pero luego comenta:

> No hay un solo individuo del que crías y jóvenes reciban más agresión, sin embargo, que de su propia madre. Generalmente, por supuesto, es de tipo incruento, pero tienen lugar mordiscos y hasta lesiones. Irwin Bernstein, un conocido primatólogo norteamericano, lo interpreta como socialización, en la que las madres enseñan a sus crías a reprimir comportamientos particulares que puedan acarrearles problemas. Aunque la agresión materna pueda no ser de inmediato beneficio para los pequeños, promueve la precaución y el control del comportamiento requerido para la supervivencia en un entorno social jerárquicamente estructurado[78].

También, contrariamente al sentido común o tal vez no, aunque los machos luchan más a menudo entre ellos mismos, son mejores que las hembras resolviendo conflictos amigablemente[79]. Los machos dominantes ciertamente están más pendientes de sí mismos: comen primero y, si hay poco, los que más; intentan, casi siempre sin pleno éxito, monopolizar el acoplamiento con las hembras del grupo. Pero al acortar las luchas entre sus subordinados, encabezando a veces la caza, y distribuyendo recursos, incluida la aceptación social, sirven al grupo y a sí mismos. (Por lo general a ambos, no a uno o a otro.) Así lo resume de Waal:

> De manera nada sorprendente, dada esa función integradora, las jerarquías formalizadas están mejor desarrolladas en las especies más cooperativas. La armonía demostrada al mundo exterior por una aulladora manada de lobos o por una ululante y bulliciosa comunidad de chimpancés está basada en su interior en la diferenciación de rangos. Los lobos dependen unos de otros durante la caza, y los chimpancés (al menos los machos, que son con mucho el sexo más jerarquizado) cuentan con los otros miembros para defenderse contra vecinos hostiles. La jerarquía regula la competencia interna hasta el punto de hacer posible un frente unido[80].

Para de Waal, las jerarquías de dominación, especialmente entre los primates, varían en sus grados de despotismo. Los monos rhesus, por ejemplo, son despóticos, y cualquier desafío que venga de abajo es severamente castigado. Los chimpancés, sin embargo, son bastante diferentes: «Si bien no podemos ir tan lejos como para llamar igualitarios a los chim-

---

78 *Ibid.*, 113.
79 *Ibid.*, 123-124.
80 *Ibid.*, 103.

pancés, la especie ciertamente se ha desplazado desde el despotismo hacia un acomodo social con espacio para compartir, tolerancia, y alianzas desde la base Aunque los individuos de alto rango tienen desproporcionados privilegios e influencia, la dominación depende también de cierto grado de aceptación de la base»[81]. Es incluso posible para una coalición de hembras oponerse a un macho alfa que esté actuando demasiado severamente, y, debido a que otros machos tienen sus razones para no acudir al rescate y las hembras son lo suficientemente grandes y fuertes como para que varias de ellas puedan someter a un solo macho, el alfa no tiene más remedio que retroceder[82].

Tras haber observado brevemente la estructura social de la vida ordinaria entre mamíferos sumamente sociales, en especial entre los primates, necesitamos ahora fijarnos en el juego, una actividad que por su mera definición *no* es vida ordinaria. Quiero centrarme en el juego porque pienso que es el primer ejemplo en la historia evolutiva de una de las múltiples realidades de Schutz distintas del mundo de la vida cotidiana. De acuerdo con Johan Huizinga en su *Homo Ludens*, el juego es la fuente definitiva de virtualmente todos los sistemas culturales humanos: mito y ritual, ley, poesía, sabiduría y ciencia[83]. Los sistemas culturales, tal como Geertz utiliza el término, son realidades múltiples al nivel cultural humano.

Volveré a Gordon Burghardt, cuyo espléndido libro *The Genesis of Animal Play* es el mejor tratamiento reciente del tema, para una definición bastante compleja del juego, compleja por las muchas dimensiones que los estudiosos del juego animal han registrado. Burghardt concluye indicando cinco cosas que de algún modo siempre tienen que darse antes de que podamos llamar a algo juego animal:

1. Función inmediata limitada.
2. Componente endógeno.
3. Diferencia estructural o temporal.
4. Actuación repetida.
5. Ámbito relajado[84].

El primer criterio indica que el juego «no es plenamente funcional en el contexto en el que es expresado», es decir «no contribuye a la actual

81 *Ibid.*, 131. Véase también el capítulo 3, «Rank and Order», 89-132, como marco a mi discusión sobre la dominación jerárquica.

82 *Ibid.*, 91-92.

83 *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture,* Johan Huizinga (Beacon Press, Boston, 1950 [1938]).

84 *The Genesis of Animal Play: Testing the Limits,* Gordon M. Burghardt (MIT Press, Cambridge, 2005), 81. He encontrado muy útil también el libro de Robert Fagan *Animal Play Behavior* (Oxford University Press, Nueva York, 1981). Como Burghardt incluye las investigaciones realizadas desde 1981, me ha parecido mejor citarle sobre todo a él. Me alegró saber por sus agradecimientos que el libro le había llevado un periodo de trabajo «de más de quince años» (XVI), lo que es incluso más de lo que me ha llevado a mí hacer el mío, aunque no mucho más.

supervivencia»[85]. Si, de acuerdo con Darwin, la evolución puede caracterizarse como «la lucha por la existencia», y, de acuerdo con Spencer, como «la supervivencia de los más aptos», entonces el juego es algo diferente a la «realidad primordial» del mundo de la vida cotidiana en la historia evolutiva, y ese algo diferente es la primera realidad alternativa[86].

El segundo criterio es que el juego es algo «hecho por su propio bien», placentero en sí mismo, espontáneo y voluntario; no es un medio para un fin[87]. Eso es lo que Burghardt quiere decir al hablar de su «componente endógeno». El tercer criterio, «diferencia estructural o temporal», indica que el juego puede utilizar comportamientos de la vida ordinaria, como enfrentarse, perseguir la caza, luchar cuerpo a cuerpo, pero sin la finalidad que ese comportamiento tendría normalmente. Emplea características de la vida ordinaria «en broma», porque sí, no para lograr el objetivo que tienen en la vida corriente. Esa es una de las bases para ver el juego como no «serio», aunque este sea un aspecto que necesitará posterior consideración. Burghardt puntualiza que este criterio no significa que el juego sea «completamente desestructurado, libre de reglas» y, como resultado de ello, puramente «creativo». De hecho, dice que «si esos requisitos fueran ciertos nunca reconoceríamos como juego ningún comportamiento»[88]. El cuarto criterio es que la conducta del juego «se realiza repetidamente de forma similar, pero no rígidamente estereotipada». Es, por tanto, «algo que se realiza repetidamente, a menudo por rachas, durante un periodo predecible de la vida del animal (que en algunos casos puede ser virtualmente toda su vida)»[89].

El quinto y último criterio está relacionado con el primero: la conducta del juego «se inicia cuando un animal está adecuadamente alimentado, está sano, y libre de estrés (p. ej., amenaza de predadores, apareamiento, microclima riguroso, inestabilidad social), o de sistemas intensos de competencia). En otras palabras, el animal está en un "ámbito relajado"»[90].

---

85 Burghardt, *Genesis of Animal Play,* 71. Según Huizinga, el juego es «distinto de la vida "cotidiana"», *Homo Ludens,* 4.

86 Darwin tomó la expresión «lucha por la existencia» de Thomas Malthus y la usó como título del capítulo 3 de *On the Origin of Species.* Herbert Spencer acuñó la expresión la «supervivencia del más apto», la usó por primera vez en sus *Principles of Biology* (N.p., 1864), 444, y Darwin adoptó esta expresión en la quinta edición de *Origin* (1869). Pero al hablar de la «lucha por la existencia», escribió: «La expresión que Mr. Herbert Spencer emplea habitualmente de "la supervivencia del más apto" es más precisa y en muchos casos igualmente apropiada». Para Darwin ambas expresiones señalaban la adecuación para la reproducción y la lucha podía referirse tanto al entorno como a otros organismos, pero empleaba con tanta frecuencia expresiones como que las especies «vencen» a sus competidores u «obtienen la victoria» sobre ellos, que el significado popular parece casi siempre implícito. Los biólogos de hoy no emplean ninguna de esas expresiones sino que hablan de selección natural.

87 Burghardt, *Genesis of Animal Play,* 73. Según Huizinga: «En primer lugar y por encima de todo, el juego es una actividad voluntaria. Jugar para ordenar deja de ser jugar» (*Homo Ludens,* 7).

88 Burghardt, *Genesis of Animal Play,* 74.

89 *Ibid.,* 75.

90 *Ibid.,* 77-78.

Este criterio es importante para ayudarnos a entender el origen del juego y la razón de que esté limitado, mayoritariamente pero en absoluto no exclusivamente, a mamíferos y aves, y también porque está a menudo limitado a los jóvenes, aunque en algunas especies continúa a lo largo de toda la vida. Uno puede pensar en una variedad de condiciones que producirían un ámbito relajado —casi podríamos decir, de manera análoga, selección relajada— pero una que es obvia es la del cuidado parental. Los animales jóvenes cuyas necesidades primarias han sido cubiertas por otros, que están alimentados y sanos, son los que con más probabilidad van a jugar. También una estructura social jerárquica que proporcione cierto alivio de la agresión dentro del grupo y una más adecuada defensa contra los peligros externos podrían proporcionar condiciones que estimulen el juego, no solo entre los jóvenes sino también entre los adultos. Esto podría ocurrir en especial en el caso de una estructura social como la de los chimpancés, que se ha desplazado desde el despotismo hacia algo que empieza a parecer una «monarquía constitucional». La idea de un «ambito relajado» no explica por qué juegan los animales, pero es ya un comienzo.

Los estudiosos del juego animal han distinguido tres formas principales de juego: locomotor, de objeto y social. Burghardt habla de juego locomotor-rotacional como el que puede implicar no solo movimientos de un lugar a otro sino también movimientos en el mismo sitio, incluyendo varios tipos de giros. Esta es por lo general la forma más temprana de juego en la vida del animal, que es con frecuencia solitario. Burghardt da el ejemplo de «los retozos de los potros en el campo tras soltarlos del establo»[91]. El juego de objeto también es a menudo solitario y consiste en un animal que interactúa con un objeto sin otro propósito que jugar. Cualquiera que haya tenido un gato sabe lo que es juego de objeto, pero los infantes humanos interactuando con juguetes es otro ejemplo obvio. El juego social implica al menos dos animales, pero a veces más. Como dice Burghardt, «el juego social puede adquirir diversas formas, pero las más comunes son las pautas de comportamiento cuasi agresivas, tales como perseguirse, pelear, darse manotazos y mordisquearse». Por lo que respecta a la importancia del juego social, señala que «es interesante de observar, implica muchos movimientos a menudo complejos y a menudo parecidos al ballet, y parece presagiar el uso de esas pautas de comportamiento en un más serio comportamiento adulto»[92]. El juego social es el que tiene más posibilidades de un mayor desarrollo y lo trataremos más adelante, pero primero necesitaremos considerar una clasificación más de Burghardt, en este caso referida al desarrollo.

Burghardt, al organizar gran cantidad de trabajo previo sobre el juego animal, habla de procesos de juego primarios, secundarios y terciarios,

---

91 *Ibid.*, 84.
92 *Ibid.*, 87. Véase en las págs. 83-89 su exposición sobre los tipos de juego.

todos los cuales tienen que reunir los cinco criterios para la definición del juego. El proceso de juego primario no es el resultado de una directa selección natural y puede no tener consecuencias selectivas: es la forma de juego más temprana. El juego de este tipo puede no tener un papel en el comportamiento subsiguiente, o «puede servir como una "preadaptación" o "exaptación" que proporciona una variación que puede ser seleccionada». Si interpreto bien a Burghardt, al parecer el juego sería el resultado de algo casi como la «selección relajada», como la que proporcionaría el cuidado parental, y es precisamente en situaciones de selección relajada cuando las posibilidades genéticas ya existentes, que es lo que las «preadaptaciones» y «exaptaciones» indican, previamente suprimidas al no ser adaptativas, se manifiestan entonces como comportamiento. Una vez existente, ese comportamiento lúdico puede ser elegido para diversas funciones, que es lo que los procesos de juego secundario y terciario describen, pero un cierto grado de juego primario sobrevive en especies que también han desarrollado elaboraciones significativas.

El proceso de juego secundario cubre muchas de las funciones que se han ofrecido para explicar la evolución del juego. El proceso de juego secundario es «el comportamiento que, una vez que tuvo lugar, evolucionó a tener cierto papel, aunque no necesariamente exclusivo o ni siquiera principal, en el mantenimiento o refinamiento del normal desarrollo de las capacidades fisiológicas o conductuales».

El proceso de juego terciario es «un comportamiento lúdico que ha pasado a tener un papel principal, cuando no crítico en la modificación y la mejora de las capacidades y la aptitud conductuales, incluido el desarrollo de la innovación y la creatividad». Aunque la transición entre los procesos secundario y terciario no es brusca sino más bien de continuidad, el proceso de juego terciario apunta hacia las ricas posibilidades de desarrollo del juego entre los seres humanos, en el que la cultura añade un despliegue de posibilidades para una mayor elaboración[93].

Como hemos visto, el cuidado parental parece ser una importante condición previa para el desarrollo del juego. Burghardt hace algunas generalizaciones sobre la relación entre tipos de cuidado parental y el grado de desarrollo del juego. Hemos visto antes las diferencias entre especies precoces, en las que las crías nacen virtualmente viables, y altriciales, en las que las crías nacen indefensas. En algunas especies precoces, como en la ganadería y los caballos, por lo general la madre pare una sola cría y esa cría puede estar con sus padres más tiempo que la cría de algunas especies altriciales, en las que gran número de hijos indefensos maduran rápidamente hasta su independencia. Así que «el sistema del cuidado parental como conjunto necesita ser tenido en cuenta. No obstante, la altricialidad puede ser un marcador útil para identificar animales en los que el juego

93 Todas las citas de las tres últimas páginas provienen de *ibid.*, 119.

tiene un papel destacado, ya que las especies con crías altriciales a menudo juegan más, o de manera más compleja, que incluso parientes cercanos que son más precoces»[94].

Burghardt hace hincapié en la complejidad del juego y en el muy desigual desarrollo de la investigación sobre aspectos clave de la misma, que hacen difícil explicar el origen del juego animal, pero ofrece un tímido puñado de hipótesis a las que llama «la teoría del juego del recurso extra»[95]. Un aspecto de esa teoría es que cuanto más largo es el periodo de cuidado parental más probablemente tendrá la cría la energía y, a menudo, la inteligencia, de necesitar alguna forma de expresión que evite lo que llamaríamos aburrimiento[96]. Es en respuesta a este periodo más o menos prolongado de relajación de las presiones selectivas como surge el proceso de juego primario. El proceso de juego primario es una respuesta a la ausencia de presiones específicas, no a tales presiones. Sin embargo, la ausencia de presiones selectivas significa que las capacidades instintivas sumamente específicas que tienen que ver con el entorno —depredación, vuelo, apareamiento— normalmente presentes desde el nacimiento entre animales carentes de cuidado parental, en los animales con cuidado parental prolongado se atrofian gradualmente en su más temprana aparición mediante el desuso, es decir, tienden a ser genéticamente no selectivas. Lo que ocupa el lugar de los instintos no selectivos, por lo general bastante precisos en sus implicaciones conductuales, son comportamientos de juego más generalizados, pero que ahora están disponibles para la selección como procesos de juego secundarios —es decir, comportamientos lúdicos tales como luchar, correr, perseguirse, etc.— que podrían, en general, ayudar a perfeccionar habilidades que serán útiles en el «mundo real» una vez que los jóvenes se valgan por sí solos. Burghardt deja claro que el juego no se originó para proporcionar esas funciones, pero que las funciones pueden desarrollarse a partir del comportamiento lúdico como una actividad cuyo bien originalmente no estaba destinado a función alguna. Una vez que ha surgido el proceso de juego secundario existe la posibilidad de que el juego dé lugar a actividades nuevas que previamente no formaban parte del repertorio de la especie. En otras palabras, el juego es un tipo nuevo de capacidad con una gran potencialidad de desarrollar más capacidades, lo que Burghardt llama procesos de juego terciarios, algunos de ellos bastante extraordinarios.

Es necesario que ahora observemos algunas de las características del juego social entre animales no humanos para ver cómo pueden haber surgido algunas de esas nuevas capacidades. Nuestros ejemplos vendrán

94 *Ibid.*, 129.
95 *Ibid.*, 172.
96 *Ibid.*, 151-156, donde comenta varias teorías sobre la relación entre energía y juego, y advierte que se trata de una relación compleja y multidimensional. Mi exposición está inevitablemente simplificada.

principalmente de cánidos y primates, en particular de perros y chimpancés, ya que ellos han sido los mejor estudiados. Lo que es más sorprendente en animales cuya estructura social está más o menos fuertemente jerárquica es la igualdad que caracteriza al juego. Marc Bekoff y Jessica Pierce lo subrayan con fuerza:

> Queremos recalcar que el juego social está firmemente basado en un fundamento de imparcialidad. El juego solamente tiene lugar si, durante el tiempo en el que juegan, los individuos no tienen otro plan que el de jugar. Dejan a un lado o neutralizan cualquier desigualdad de tamaño físico y rango social. Como veremos, animales grandes y pequeños pueden jugar juntos, e individuos de alto y bajo rango pueden jugar juntos, pero no si uno de ellos se aprovecha de su superior fuerza o estatus.
>
> A fin de cuentas, puede resultar que el juego es una categoría singular de comportamiento en la que las asimetrías se toleran más que en otros contextos sociales. Los animales realmente se afanan en reducir desigualdades de tamaño, fuerza, estatus social, y el modo en que cada cual está conectado al juego... El juego es tal vez singularmente igualitario. Y si definimos la justicia como un conjunto de normas y expectativas que neutralizan las diferencias entre individuos en un esfuerzo por mantener la armonía del grupo, entonces eso es exactamente lo que encontramos en los animales cuando juegan[97].

Burghardt toma nota de algunas de las formas en las que el juego animal es igualitario. Una forma común es la inversión de papeles: «Un animal persigue a otro; cuando se estrecha la distancia, el individuo perseguido puede repentinamente darse la vuelta y empezar a perseguir al perseguidor árbol arriba, alrededor de arbustos y rocas, etc. Un animal puede estar sobre otro en un juego de lucha y luego aparecer debajo»[98]. En este ejemplo, la inversión de papeles tiene lugar dentro de un episodio de juego, pero la inversión puede ocurrir durante distintos episodios: «Es decir, un animal puede perseguir a otro un día y ser perseguido al siguiente»[99].

Burghardt llama al comportamiento de un animal más viejo, más fuerte o de estatus superior implicado en el juego con un animal más joven, más débil o de estatus inferior «autodesventaja», y señala que «la autodesventaja implica cierto tipo de intencionalidad mutua en aspectos del juego social animal»[100]. De Waal comenta a propósito de los monos rhesus, los cuales no parecen darse cuenta de las discapacidades tempora-

---

97 Marc Bekoff y Jessica Pierce, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals* (Chicago University Press, Chicago, 2009), 121.

98 Burghardt, *Genesis of Animal Play*, 89.

99 *Ibid.*, 90.

100 *Ibid.*

les en sus compañeros de juego inmediatamente, pero si la discapacidad dura más de un par de semanas, entonces la tienen en cuenta y se ajustan al animal en inferioridad, como lo harían con uno más joven. «Siempre me admiro del completo control de los machos adultos en el juego; con unos colmillos formidables, mordisquean y luchan con los jóvenes sin lastimarles lo más mínimo»[101]. De Waal sostiene que las inhibiciones en el juego son probablemente producto del condicionamiento, son «ajustes aprendidos»: «Desde edad muy temprana, los monos aprenden que la diversión no durará si son demasiado bruscos con un compañero de juego más joven»[102]. Por eso el juego sería una expresión de la plasticidad y de la disposición a aprender que surge cuando el cuidado parental limita la necesidad de un temprano comportamiento instintivo de autoprotección.

¿Cómo saben los animales cómo comportarse durante los episodios de juego? Eso está lejos de estar perfectamente claro, pero hay la evidencia de una diversidad de formas de comportamiento mediante señales, empezando por la invitación a jugar, que en el caso de los perros es conocida como la invitación al juego: el perro se agacha sobre sus patas delanteras y se arquea mientras sus patas traseras permanecen tiesas. Esto, aparentemente, significa: «Quiero jugar», y será correspondido con una invitación al juego por parte de un posible compañero[103]. Gregory Bateson se refiere a esta conducta como «metacomunicación», ya que no solamente señala una disposición a jugar sino que indica el tipo de comportamiento que la seguirá, es decir, no una lucha real y demás, sino jugar a luchar[104]. La invitación al juego canina puede repetirse durante un episodio de juego, lo que puede significar «sigo queriendo jugar». Los primates tienen una variedad de gestos que indican una disposición a jugar y a tolerar las reglas del juego. Uno común entre los chimpancés es un brazo levantado, que es el equivalente a la invitación al juego de los perros, aunque hay varios otros gestos en los chimpancés que pueden indicar disposición a jugar[105]. Durante el transcurso del juego, un aullido o un mordisco pueden estar diciendo al compañero que está siendo muy brusco y cortarlo. Si uno de

101 De Waal, *Good Natured*, 47.

102 *Ibid.*, 48.

103 Burghardt, *Genesis of Animal Play*, 90-98.

104 Gregory Bateson, en su ensayo «A Theory of Play and Fantasy» en *Steps to an Ecology of Mind* (Ballantine Books, Nueva York, 1972), escribe: «Da la sensación de que el juego es un fenómeno en el que las acciones realizadas en el "juego" también lo están, o denotan, a otras relacionadas con el "no juego". En el juego nos encontramos por tanto con señales que se refieren a otros acontecimientos y da la impresión de que la evolución del juego ha podido suponer también un paso importante en la evolución de la comunicación» (181). En la página 179 hace referencia al intercambio de señales que dan a entender «esto es un juego» como «metacomunicación».

105 Para una gráfica sobre los gestos de los chimpancés, varios de los cuales se emplean para indicar el comienzo del juego, véase Michael Tomasello, *Origins of Human Communication* (MIT Press, Cambridge, Mass., 2008), 24.

los participantes persiste en su excesiva brusquedad, el juego finaliza de inmediato, o se convierte en una pelea real.

Una razón por la que el juego animal ha sido un terreno problemático, con algunos investigadores dudando incluso de la posibilidad de estudiarlo, o tachando a otros investigadores de ser antropocéntricos en sus interpretaciones, es que sabemos (o creemos que sabemos) de sobra lo que pasa. De hecho, un perro puede hacernos una invitación al juego y podemos proceder a jugar con el perro. El juego social en los niños muy pequeños es notablemente similar al juego social en los animales. Es en el acto del juego cuando podemos ver en los animales precisamente esas cosas que muchos han dicho que solamente las tienen los humanos y que han negado que tengan los animales: un sentido del yo, una capacidad de comprender qué pasa por la mente del otro, una capacidad de cooperación muy sutil y coreográfica, por ejemplo, así como, si tales caracterizaciones parecen cosa de una segunda lectura, ciertamente, como mínimo, intención compartida y atención compartida.

La ciencia, como expondré más tarde recurriendo a Martin Buber, tiene algunas reglas bastante claras que requieren una relación Yo-Ello entre el científico y el objeto de estudio. El científico tiene que mantener una austera objetividad que inevitablemente hace del objeto una cosa. En la observación del juego, e incluso de manera más clara en el jugar realmente con un animal, es casi imposible no tener una relación Yo-Tú, lo que levanta sospechas de que uno no esté haciendo ciencia realmente[106]. Por otra parte, como ha señalado de Waal en distintas ocasiones, algo como una actitud Yo-Tú puede ser una valiosa fuente de información, y tratar a los animales como si fueran puros mecanismos puede cegarnos ante lo que realmente sucede. Uno puede ver eso como el uso de una relación Yo-Tú de manera utilitaria y así debilitar su significado real, pero al leer a de Waal y también a algún otro estudioso del juego animal, uno siente no solo un genuino respeto por la otredad, por la condición de Tú, de los animales que se están estudiando, sino también que tiene lugar una meticulosa investigación objetiva. Después de todo, las múltiples realidades de las que son ejemplos el Yo-Ello y el Yo-Tú nunca son herméticas sino que a menudo coinciden. Puede suceder que tal coincidencia, como cuando

---

106 Martin Buber, *I and Thou* (Simon and Schuster, Nueva York, 1996 [1923]). Walter Kaufmann es el responsable de la traducción de este libro, que es la segunda obra de Buber, *Ich und Du*. A pesar de que Kaufmann mantuvo el título en inglés de la traducción original de 1937, aquí hace bien en traducir la expresión alemanda *Ich und Du* por «I and You». La primera traducción, que otorgó el ya imborrable título del libro, empleó «Thou» en vez de «You» porque *Du* en alemán es la segunda persona del singular, tal y como «Thou» lo es en inglés. Pero como también señala Kaufmann, *Du* se utiliza hoy en alemán para referirse a los amantes y a los amigos más íntimos, mientras que durante siglos uno jamás habría empleado «Thou» en inglés para referirse a esas personas. «Thou» tiene una connotación arcaica y ligeramente piadosa que se pierde completamente en el uso alemán de «Du», razón por la cual «You» supone una traducción mucho más precisa.

una metáfora conduce a un logro teórico a un científico, como vimos en el capítulo 1, sea la fuente de la creatividad.

Se ha gastado gran cantidad de energía en demostrar cuánto difieren los humanos de cualquier otro animal, y cuando se trata del lenguaje y, en sentido rudimentario, de cultura, los humanos realmente son diferentes. Sin embargo, he hecho un considerable esfuerzo por mostrar cuán profundamente estamos conformados por una larga historia biológica. De una forma u otra, el sexo y la agresión la recorren desde el principio y seguramente son aún poderosas fuerzas de los humanos de hoy. La atención emocional, en forma de cuidado parental, el primitivo comportamiento que podemos llamar amor, se remonta a los primeros mamíferos de hace más de 200 millones de años. La jerarquía de dominación es probablemente tan vieja como las sociedades de mamíferos. Entre mamíferos conductualmente complejos, desde luego entre los chimpancés, han aparecido pautas reconocibles como éticas y políticas, hace cuánto tiempo no lo sabemos, pero probablemente hace millones de años. Y el juego de los mamíferos, el semillero de posteriores capacidades, se remonta al menos otro tanto.

No vinimos de la nada. Estamos insertados en una historia biológica y cosmológica muy profunda. Esa historia no nos determina, porque los organismos desde su mismo comienzo, y en mayor medida con cada nueva capacidad, han influido en su propio destino[107]. Pero nuestra considerable libertad, que me es grato afirmar, está insertada en una matriz cosmológica y biológica que influye en cada cosa que hacemos. Es una fantasía de ciencia ficción que nosotros, o los mecanismos que creamos, podamos sencillamente saltar desde esa historia a la pura autodeterminación. Vivimos en un mundo que incluye a nuestras mentes y cuerpos, y necesitamos respetar el mundo en el que vivimos. Acordándonos de todas estas cosas, podemos considerar ahora en qué somos diferentes, realmente diferentes, de todas las otras criaturas.

Homo sapiens

Hace 5 millones de años, o más, los linajes conducentes a los modernos humanos, *Homo sapiens*, se separaron de los que dieron lugar a los chimpancés. No tenemos razones para creer que hace 5 millones de años los miembros del linaje del chimpancé fueran idénticos a los chimpancés contemporáneos. En ese periodo de tiempo han evolucionado, como lo hemos hecho nosotros. A pesar de ese periodo de considerable divergencia, compartimos muchas cosas con los chimpancés, más que con cual-

[107] El propio Darwin, cuando hablaba de insectos —en los que el poder del instinto parece casi absoluto— escribió: «Como dice Pierre Huber, una pequeña dosis de juicio o de raciocinio se pone en juego generalmente incluso en los animales de las escalas más inferiores de la naturaleza» (*Origin*, 208).

quier otra especie, pero hay mucho que no compartimos. Nos gustaría tener una clara visión de lo que les sucedió a los linajes, extinguidos ya hace tiempo, que condujeron hasta nuestro género tras la separación de las líneas que dieron lugar a chimpancés y gorilas; y qué ocurrió, hace unos 2 millones de años o más, con los primeros miembros del género *Homo*, a saber, *Homo habilis* y, un poco más tarde, *Homo erectus*, que también se han extinguido pero mucho más recientemente. Pero nuestra evidencia, que consiste casi exclusivamente en fósiles de esqueletos e herramientas de piedra, responde solo a unas pocas de nuestras muchas preguntas. Los comienzos de despliegues más ricos en evidencias arqueológicas se remontan solo a un periodo en el que, creemos, la especiación del *Homo sapiens* estaba ya en camino: hace unos 250.000 años. James Costa nos indica lo muy tarde que es eso en tiempo geológico: «Otra manera de entenderlo comprime la escala de tiempo geológica a un año de calendario: situando un origen de la Tierra [hace 4.500 millones de años en tiempo real] en las 00:00 horas del 1 de enero, un simple cálculo nos muestra que toda la existencia humana, desde la más temprana aparición del *Homo sapiens*, llega en las postrimerías del 31 de diciembre, empezando hacia las 23:49 horas»[108].

Se ha especulado mucho sobre el *Homo erectus*, debido a sus semejanzas anatómicas con los humanos modernos. El *erectus* tuvo originalmente un cerebro más pequeño, pero que fue creciendo con el tiempo. Hay una tendencia a verlos como algo parecido a los modernos cazadores-recolectores, aunque con una tecnología más sencilla y un lenguaje, si es que lo tenían, con una gramática mucho más sencilla que cualquier otro lenguaje humano conocido[109]. Pero las pruebas sólidas son escasas, así que en adelante hablaré principalmente de nuestra propia especie, cuya primitiva historia es casi tan oscura como la historia de nuestros primeros linajes, con solamente una mirada por encima del hombro, por así decirlo, a miembros anteriores de nuestro género.

Aunque es el lenguaje y los desarrollos culturales a los que contribuyó el lenguaje lo que más claramente nos diferencia de nuestros más cercanos parientes los primates, el origen del lenguaje es aún un problema no resuelto. Como han escrito Peter Richardson y Robert Boyd: «Basta con una pequeña teorización científica para convencernos de que la existencia de la cultura humana es un revolucionario misterio bien guardado,

---

108 Anotación de James T. Costa, sobre la p. 488 of Darwin, *Origin*. No está nada claro en qué momento se produjo la «primera aparición» del *Homo sapiens* dentro del gradual proceso evolutivo de la especie.

109 Derek Bickerton desarrolla la tesis del protolenguaje entre los *Homo erectus* en el libro *Adam's Tongue: How Humans Made Language, How Language Made Humans* (Hill and Wang, Nueva York, 2009). En *Catching Fire: How Cooking Made Us Human* (Basic Books, Nueva York, 2009), Richard Wrangham sostiene que la cocina surgió con el *Homo erectus*, y tuvo repercusiones importantes en el comportamiento y la psicología humanas.

equivalente a los orígenes de la vida misma»[110]. Me gustaría posponer el estudio de cultura y lenguaje hasta después de que echemos un vistazo a algunas de nuestras diferencias físicas con otros primates, aunque siempre es posible que alguna de esas diferencias puedan en parte deberse también a la cultura.

Los humanos constituyen una especie altricial, es decir, que a diferencia de los mamíferos precoces, las crías nacen indefensas, «prematuras» en cierto sentido, debido a que los desarrollos habidos en el útero se completan después del nacimiento, en un estado que necesita un constante cuidado parental[111]. Los humanos, además, nacen siendo excepcionalmente prematuros. Como resultado de la bipedación —piernas especializadas para caminar y correr, otra característica únicamente homínida entre los mamíferos—, la pelvis de la madre es más reducida que la de nuestros antepasados de cuatro patas, lo que significa que el pequeño tiene que nacer con una cabeza suficientemente pequeña como para pasar a través del canal del nacimiento sin severas lesiones para la madre. Ese es uno de los varios defectos de diseño de los seres humanos, causante de frecuentes muertes de madres a lo largo de nuestra historia.

Este bebé tan prematuro nace desnudo, como también otros bebés primates, pero a diferencia de nuestros primos primates, que están pronto cubiertos de pelo, los humanos siguen desnudos el resto de su vida, con la excepción del pelo de la cabeza y en torno a los genitales. Ese es un rasgo de la llamada neotenia, la retención en la edad adulta de caracteres previamente vistos desde muy jóvenes. En el nacimiento, las caras de los chimpancés y de los bebés humanos son bastante similares, pero el rostro plano y la frente alta de los jóvenes es retenida por los humanos, mientras que los chimpancés desarrollan mandíbulas acentuadas, grandes dientes y frentes achatadas. Algunos especulan con que otro rasgo de neotenia es que la elevada capacidad de aprendizaje de los jóvenes es retenida por los humanos a lo largo de su vida. Otros rechazan «el mito de juvenilización», otro nombre de la neotenia, y en cambio mantienen que el desarrollo humano muestra «adultificación», es decir, un mayor desarrollo continuo más allá del de especies comparables[112]. Sin embargo, otros insisten en que el desarrollo humano es un «mosaico» de juvenilización y de adultificación, lo que indica que ambos procesos han estado activos largo tiempo. Por ejemplo: «Así, si nos situamos en el contexto del mono,

---

110 Peter J. Richerson y Robert Boyd, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution* (Chicago University Press, Chicago, 2005), 126.

111 Para Gordon Burghardt hay especies más altriciales que los seres humanos, «nacidos sin pelo ni plumas, con sus sentidos sin desarrollar, sobre todo la vista (ratas, ratones, gatos, perros, osos, etc. no ven nada en absoluto)». En una conversación personal.

112 Sue Taylor Parker y Michael L. McKinney atacan firmemente las tesis de la neotenia o juvenilizacion en su libro *Origins of Animal Intelligence* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999), 336-355.

tenemos cerebros y bóvedas craneales de hiperadultos pero mandíbulas juvenilizadas»[113].

Es característico de los grandes simios un prolongado cuidado parental, en particular en los chimpancés: incluso comparado con otros simios, los chimpancés maduran lentamente, permanecen en contacto con sus madres entre 16 y 24 semanas, en comparación con las alrededor de 4 semanas entre los babuinos. Son lactantes hasta los 4 o 5 años de edad y son dependientes de sus madres hasta los 8 años, aunque después del destete se alimenten por sí mismos[114]. En los grandes simios, los nacimientos están espaciados entre cada 6 y 8 años, para permitir a la madre, que se resiste a permitir que otras cuiden de su cría, verles acceder a la madurez. Los bebés humanos pueden mamar durante tan largo espacio de tiempo como ese, pero generalmente lo hacen menos, ya que el espacio entre nacimientos promedia 3 años. Para los forrajeadores que están constantemente en movimiento, es difícil para la madre cuidar incluso de un único bebé, así que otras han de implicarse en el cuidado del hijo. La crianza cooperativa —es decir, el cuidado parental compartido— es común entre las aves y conocida por toda una variedad de vertebrados, incluidos algunos primates, pero, como ya se ha dicho, no se da entre los grandes simios.

Sarah Hrdy ha sostenido que el surgimiento de la crianza cooperativa en nuestro género, probablemente hace varios cientos de miles de años, fue una importante transición con importantes consecuencias. Vincula crianza cooperativa entre los homínidos, mucho antes del surgimiento del *Homo sapiens*, al surgimiento de la modernidad *emocional*, es decir, la capacidad de los pequeños humanos para relacionarse con otros con lo que de Waal llama, como ya señalamos antes, «una superior captación de su lugar en el mundo y una más exacta apreciación de las vidas de los que están a su alrededor». Los bebés de los grandes simios, cuyas madres no comparten con otras su cuidado, están capacitados para un tipo de relación emocional directa con sus madres, especialmente en sus primeras semanas de vida, pero nunca aprenden a generalizar esa capacidad a los demás, e incluso la pierden con relación a sus madres a una edad temprana. Los bebés humanos, cuidados desde el principio por no solo madres, sino también por madres de sus madres, tías, hermanas mayores, y posiblemente incluso por no familiares, no pierden esa capacidad de estrecha sincronización emocional con otros sino que siguen desarrollándola y generalizándola. Ese desarrollo, sostiene Hrdy, comenzó con los homínidos y precede significativamente al desarrollo de los cerebros grandes que marcan el surgimiento de nuestra *anatómicamente* moderna especie, el

---

113 Melvin Konner, *The Evolution of Childhood: Relationships, Emotion, Mind* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2010), 139.

114 John E. Pfeiffer, *The Emergence of Man*, 3ª ed. (Harper and Row, Nueva York, 1978), 254-255.

Homo sapiens, y los *conductualmente* modernos humanos con el desarrollo del lenguaje y la cultura[115].

Hrdy vincula el surgimiento de la crianza cooperativa y de la modernidad emocional con el notable igualitarismo que encontramos en los cazadores-recolectores, comparados tanto con los otros grandes simios como con la sociedad humana después de la agricultura, lo que analizaremos más extensamente en el capítulo 4[116]. Pero si Hrdy está en lo cierto, lo que aventaja a las series de transiciones que han conducido a los humanos a convertirse en algo radicalmente nuevo, lo que señaló Terence Deacon cuando escribió que «biológicamente somos solo otro simio; mentalmente somos un completamente nuevo *phylum* de organismo»[117], resulta ser nuestro giro hacia una mayor implicación de toda la sociedad en el cuidado parental y sus concomitantes desarrollos emocionales.

Los cambios que tienen lugar en la estructura de la cabeza y el rostro del chimpancé tienen indudablemente que ver con adaptaciones a su alimentación y a sus luchas. El hecho de que la cabeza y el rostro humanos sean estructuralmente similares desde la niñez hasta la edad adulta no es sino uno de los indicadores de que los humanos carecen de la especialización física de muchas otras especies. Otros animales pueden superarnos y, con garras y dientes y simple fuerza muscular, derrotarnos si nos enfrentamos a ellos sin armas. A veces se ha dicho que los humanos están especializados en ser generalistas, y, por supuesto, en ser inteligentes. Sin embargo, necesitamos tener en cuenta algunas notables capacidades corporales humanas que se fueron desarrollando junto a nuestras crecientes capacidades cognitivas. Los demás simios carecen de dos destrezas que son importantes para los humanos: la capacidad de lanzar certeramente, indudablemente útil para cazar con armas, y la capacidad de mantenerse juntos en el tiempo, sin la cual sería imposible la destreza de la danza. Como sostiene Kathleen Gibson:

> Ciertamente muchos otros animales superan a los humanos en fuerza y velocidad, y estos están por debajo de la mayoría de los simios en habilidades locomotoras arbóreas y en capacidad manipulativa con los pies. Es dudoso, sin embargo, que haya algún animal que supere a los humanos en habilidad para crear posturas corporales innovadoras y secuencias rápidas, produ-

115 Hrdy, *Mothers and Others,* 282. En *The Cultural Origins of Human Cognition* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999), Michael Tomasello explica que lo que Hrdy denomina modernidad emocional, la capacidad para comprender y simpatizar con las intenciones de los demás, probablemente haya surgido con el *Homo sapiens* en el Pleistoceno, hace 250.000 años aproximadamente, mientras que Hrdy opina que apareció entre los miembros más primitivos del género *Homo,* hace unos 2 millones de años. El asunto de la datación está abierto a debate.

116 Hrdy, *Mothers and Others,* 204-206.

117 Terrence Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain* (Norton, Nueva York, 1997), 23. Evidentemente Deacon se refería al lenguaje, que en sus formas más sencillas pudo haber existido incluso antes que el *Homo sapiens.*

> cidas con fluidez, de esas nuevas posturas, como las que se emplean en la danza, en la natación, en la gimnasia, en algunos complejos esfuerzos de fabricación y utilización de herramientas, en los lenguajes mímicos y de signos gestuales[118].

Como sugiere Gibson, la capacidad de producir movimientos corporales rápidos, flexibles e innovadores va unida al desarrollo de habilidades comunicativas, incluso si esas habilidades puedan ser prelingüísticas. Aunque algunos puedan interpretar la carencia humana de especialización física como debida a la degeneración biológica vinculada a la neotenia, Gibson nos recuerda que tales pérdidas están compensadas por el desarrollo de unas notables habilidades corporales que, aunque generales y flexibles, no tienen precedentes.

Los biólogos han señalado hace ya tiempo algunos paralelismos entre los efectos de la domesticación de animales y características como la neotenia entre los humanos. Terrence Deacon ha escrito: «Somos, de muchas maneras, una especie autodomesticada. ¿Sería demasiado humillante vernos a nosotros mismos como un simio degenerado genéticamente de algún modo, neurológicamente desdiferenciado? Redefinir la humanidad en términos biológicamente degenerativos no es negar que somos de muchas maneras más complejos, tanto neurológica como conductualmente que otras especies de simios»[119]. Detrás de esta afirmación hay un argumento demasiado complejo para mí para abordarlo aquí, pero es fruto del reconocimiento de procesos de desarrollo que, aunque bajo el control del genoma, operan con considerable flexibilidad y, bajo ciertas circunstancias, creatividad, incluso cuando actúan para amortiguar el impacto de mutaciones en lo que Kirschner y Gerhardt llamaban «procesos sustanciales conservados». Desde las profundidades del pasado evolutivo existe un equilibrio, o una dialéctica, entre estructuras conservadas y variaciones innovadoras. Sin embargo, en condiciones de «selección relajada», cuando los controles genéticos bajo la presión de la selección natural se relajan, esta dialéctica puede realzarse. Hay una liberación de «propiedades generadoras de formas [que] derivan de las tendencias autoorganizadoras de las interacciones moleculares y celulares más que de las relaciones con las condiciones ambientales. Paradójicamente, esto sugiere que la selección puede realmente dificultar la "exploración" evolutiva de sinergias funcionales alternativas, y que la relajación de la selección puede desempeñar un papel importante en la evolución de una aumentada complejidad funcional»[120].

---

118 Kathleen R. Gibson,«Putting It All Together: A Constructionist Approach to the Evolution of Human Mental Capacities», *Rethinking the Human Revolution*, edición de Paul Mellars *et al.* (McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge, 2007), 70.

119 Terrence Deacon, «Relaxed Selection and the Role of Epigenesis in the Evolution of Language», *Handbook of Developmental Behavioral Neuroscience*, edición de M. Blumberg *et al.* (Oxford University Press, Nueva York, 2009), 750.

120 *Ibid.*, 731.

He mantenido que el cuidado parental entre mamíferos ha creado una especie de selección relajada desde su mismo comienzo, protegiendo a los neonatos de presiones selectivas directas, y que el juego animal, con sus innovadoras posibilidades, es una respuesta a esa selección relajada[121]. Pero si los seres humanos están «auto-domesticados», podemos ver el comienzo de algo parecido a la auto-domesticación desde la aparición de los primeros mamíferos altriciales. Si esta interpretación es correcta, entonces es probablemente una exageración asumir una radical separación de los humanos de todos los demás animales en su liberación del control instintivo y su necesidad de depender del comportamiento aprendido para los controles que en otros animales son suministrados biológicamente[122]. No solo otros animales, al menos algunas especies de mamíferos, tienen un grado significativo de libertad con respecto a los controles instintivos, sino que los impulsos biológicos (por utilizar un término con menos carga que «instinto») siguen siendo poderosos entre los humanos: sexo y agresión, protección y dominación, pueden estar culturalmente influidos, pero no erradicados. En la evolución, al parecer, continuidad e innovación van juntos, incluso se refuerzan mutuamente.

Si la autodomesticación de los mamíferos conduce a una niñez lo suficientemente libre como para crear intrincadas e innovadoras formas de juego, el lugar del juego de nuestra especie, donde en un cierto e importante sentido nunca abandonamos la niñez, debiera ser realmente significativo. Echemos un vistazo a la evidencia más temprana que fue capaz de dejarnos el *Homo sapiens*. Aunque se han encontrado simples herramientas de piedra que datan de hace más de 2 millones de años, la industria lítica achelense, que incluía instrumentos bastante sofisticados para desconchar, que comúnmente se consideran hachas, se remonta quizá al *Homo erectus*, de hace casi 2 millones de años, y luego la fabricación de herramientas de piedra continúa con creciente sofisticación, pero no con significativo cambio de forma, hasta los primeros *Homo sapiens*, que pudieron haber utilizado tales herramientas hasta fecha tan reciente como hace 100.000 años. Aunque el tamaño del cerebro humano fue creciendo notablemente durante este periodo, y pudo haber tenido lugar una variedad de innovaciones culturales y sociales que no han dejado rastros físi-

---

121 Según Deacon, la «sección relajada» que Burghardt toma como un elemento que define el de juego animal es análogo pero no idéntico a lo que él se refiere bajo el nombre de «selección relajada». En una conversación personal.

123 Una tesis así nos retrotrae al siglo XIX, pero Arnold Gehlen la defendió apasionadamente a mediados del siglo XX. Véase su *Man: His Nature and Place in the World* (Columbia University Press, Nueva York, 1988 [1950]). Aunque no puedo aceptar la radical dicotomía de Gehlen entre los humanos y el resto de los animales, he encontrado un montón de cosas valiosas en este libro. Lenny Moss fue el primero que me habló de la obra de Gehlen. Para conocer el desarrollo que hizo Moss de alguna de sus ideas, véase su «Detachment, Genomics and the Nature of Being Human», *New Visions of Nature*, edición de M. Drenthen *et al.* (Springer, Nueva York, 2009), 103-115.

cos, la estabilidad de la principal industria de herramientas nos deja sin una tangible evidencia de un cambio cultural significativo.

Hasta hace relativamente poco tiempo ha habido una tendencia a ver esa estabilidad como algo que se interrumpió hace unos 40.000 o 50.000 años por lo que se llamó la «revolución humana», cuando todo un despliegue de pruebas salió un tanto repentinamente a la luz en distintos lugares de Europa. Pero una serie de hallazgos en puntos de África, que dieron comienzo en los últimos años de la década de los noventa, o bien ha hecho retroceder las fechas de esa «revolución» a hace 60.000 o 80.000 años o bien sustituye completamente a la idea de revolución con el argumento de un desarrollo gradual de sofisticadas pruebas físicas de hace entre unos 250.000 y 200.000 años, cuando la especiación del *Homo sapiens* estaba ya en curso[123].

Sally McBrearty, que se ha destacado por argumentar en favor de un más largo y más lento desarrollo de la evidencia física «moderna», ha sostenido que la anterior idea de revolución fue eurocéntrica e ignoró las evidencias africanas[124]. Lo que es de particular interés para nuestro punto de vista es que McBrearty cita pruebas de ocre rojo y abalorios de concha de hace bastante más de 100.000 años. Por supuesto, no podemos saber con seguridad para qué se usaron, pero las pruebas etnográficas sugieren que casi con toda certeza fueron utilizadas para adornos personales como pintura corporal y ornamentos con cuentas. Los arqueólogos han sostenido que ambos tipos de adornos probablemente actuaron como señales de pertenencia al grupo, algo importante donde la pertenencia al grupo se había hecho más grande que los grupos cara a cara y donde puede ser importante conocer las diferencias entre miembros del grupo y extraños. Pero también podemos emplear las pruebas etnográficas para indicar que esos adornos bien pudieron ser utilizados en celebraciones colectivas o rituales, eventos para los que los participantes, por lo general, «se ponen elegantes». ¿Pudieron tales celebraciones o rituales haberse desarrollado a partir de la capacidad de juego profundamente insertada en nuestra herencia biológica sin haber tenido que ser enormemente realzados con el logro del lenguaje y los desarrollos culturales relacionados con él?

No sabemos cuándo se desarrolló el moderno lenguaje gramatical, pero sabemos que ocurrió solamente entre los *Homo sapiens* en un cierto punto de su gradual especiación. En cualquier caso, el estudio de los bebés humanos contemporáneos nos muestra el notable florecimiento del comportamiento lúdico en comparación con cualquier otro animal, que comienza antes del empleo del lenguaje pero que luego desarrolla muchas formas nuevas una vez que se ha adquirido el lenguaje.

---

123 Esta teoría se ha reseñado detalladamente en varios capítulos de la obra de Mellars, *Rethinking the Human Revolution*.

124 Véase Sally McBrearty, «Down with the Revolution», *ibid.*, 133-151, y su exhaustiva exposición sobre los indicios en Sally McBrearty y Alison S. Brooks, «The Revolution at Wasn't: A New Interpretation of Modern Human Behavior», *Journal of Human Evolution* 39 (2000): 453-563.

Debido a que el juego es central para mi argumentación sobre la evolución religiosa, necesito considerar la prevalencia del juego entre los niños humanos de hoy, inspirándome en particular en *The Philosophical Baby* (*El filósofo entre pañales*, Temas de Hoy, 2010), de Alison Gopnik, y luego especular sobre la evolución del juego, en especial después de la aparición del lenguaje[125]. En mi prefacio me preguntaba si podría resultar funcional tener esferas de vida que no son funcionales. Gopnik, al compendiar y desarrollar una gran cantidad de obra reciente sobre la vida cognitiva y emocional de los bebés, sugiere lo mismo cuando habla de «la utilidad de lo inútil»:

> Adultos y niños pasan sus días de maneras diferentes: nosotros trabajamos, los niños juegan. El juego es la marca de la niñez. Es la manifestación vívida y visible de la imaginación y el aprendizaje en acción. Es también el signo más visible de la paradójicamente útil inutilidad de la inmadurez. Esas acciones inútiles –y sus equivalentes adultos que introducimos en nuestro quehacer laboral– son peculiarmente, característicamente, humanas y sumamente valiosas. Los juegos son juegos, pero también lo son las novelas, las pinturas y las canciones[126].

Nos recuerda Gopnik, y nunca debiéramos olvidarlo, que se requiere un tipo especial de amor para hacer posible esa útil inutilidad: «Todos los procesos de cambio, la imaginación y el aprendizaje dependen en última instancia del amor. Podemos aprender de los descubrimientos de las generaciones anteriores porque esos mismos cuidadores amorosos invierten en enseñarnos. No es solo que sin una atención materna los humanos carecerían de cuidados, calor y seguridad emocional. Carecerían también de cultura, de historia, de moralidad, de ciencia y de literatura[127].

Un rasgo particularmente importante del «juego de pretensión», en el que los niños se inician incluso antes de poder hablar, es que crea toda una gama de «mundos posibles», un término que Gopnik emplea como título de su primer capítulo. Empieza ese capítulo diciendo: «Los seres humanos no viven en el mundo real». Está claro que no quiere decir que hacemos eso todo el tiempo, sino que si creemos en la importancia de «sueños y planes, ficciones e hipótesis» que son «productos de la esperanza y la imaginación», entonces incluso los adultos pasan gran parte de su tiempo en posibles mundos que no son en el obvio sentido de la palabra «reales»[128]. Pero si los adultos pasan mucho tiempo en mundos posibles, los niños lo pasan incluso más:

---

125 Alison Gopnik, *The Philosophical Baby: What Children's Minds Tell Us about Truth, Love, and the Meaning of Life* (Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2009).

126 *Ibid.*, 14. George Herbert Mead acentuó la importancia del juego en el desarrollo del niño en *Mind, Self, and Society* (University of Chicago Press, Chicago, 1934).

127 Gopnik, *The Philosophical Baby*, 15.

128 *Ibid.*, 19.

> Desde la perspectiva de los adultos, los mundos de ficción son un lujo. Son las predicciones futuras las que realmente importan, el asunto serio y formal de la vida adulta. Para los niños pequeños, sin embargo, los mundos imaginarios parecen tan importantes y atractivos como los reales. No es, como los científicos acostumbraban a decir, que los niños no puedan expresar la diferencia entre el mundo real y el mundo imaginario. Es solo que no ven una razón particular para preferir vivir en el mundo real[129].

Quizá sea un momento tan bueno como cualquier otro para retomar lo que puso de manifiesto Huizinga en su *Homo ludens*, que lo opuesto a «juego» no es «seriedad». En realidad, el juego puede ser muy serio. A pesar del hecho de que digamos «Ay, fulano no es serio, no hace sino jugar», la palabra «seriedad» carece de la resonancia sustantiva de la palabra «juego»[130]. El término de contraste correcto —aunque, como veremos, también tiene problemas— no es «seriedad» sino «trabajo», como indica Gopnik en la primera cita que he hecho de ella antes. El juego no es, como sostuvo Burghardt incluso con respecto al juego animal, el mundo de la vida cotidiana, que Alfred Schutz llamó «el mundo del trabajo». Como señala Gopnik, no tiene nada que ver con «los básicos objetivos evolutivos de apareamiento y depredación, de huida y lucha»[131]. Aunque algunas formas de juego son cómicas y divertidas, otras, incluidas las formas derivadas que Gopnik ha mencionado y también el juego de pretensión de los niños, son realmente serias.

Freud reconoció ese hecho, pese a cometer un error, desde mi punto de vista, cuando escribió: «Cada niño que juega se comporta como un poeta, en tanto que crea un mundo propio, o dicho más exactamente, transpone cosas a su propio mundo de acuerdo con una nueva ordenación que hace a su gusto. No sería justo creer que no se toma en serio este mundo; al contrario, se toma su juego muy en serio; le dedica gran cantidad de afecto. La antítesis del juego es la realidad, no la seriedad»[132]. Pero si el niño es un poeta, ¿no es real la poesía? ¿No es real el rey Lear? ¿Mucho más real que un desafortunado accidente doméstico reseñado en el periódico? Así que, conjuntamente con James y Schutz, afirmaré la «realidad» de las «múltiples realidades». Si, en razón de objetivos metodológicos, tenemos que refrendar al mundo de la vida cotidiana como la «realidad primordial»,

---

129 *Ibid.*, 71.

130 Huizinga afirma que el término «juego» tiene una fuerza primaria de la que carecen todos los términos que se refieren al «no-juego». «El juego es una cosa en sí misma. El concepto del juego en sí pertenece a un orden superior al de la seriedad. Porque la seriedad trata de excluir al juego, mientras que el juego muy bien puede incluir la seriedad», *Homo Ludens*, 45.

131 Gopnik, *The Philosophical Baby*, 14.

132 Citado en el libro de Burghardt, *Genesis of Animal Play*, XIV. Respecto al entendimiento de Freud de la «realidad», podríamos tener en cuenta la frase que supuestamente pronunció: «Solo hay un Dios y no creemos en él», una frase en la que se puede ver más que una pequeña ambigüedad.

ello no significa que otros mundos posibles carezcan de una realidad propia. Los mundos posibles, las realidades múltiples, tienen consecuencias sin las que no podemos vivir.

JUEGO Y RITUAL

Recordemos ciertas características del juego mientras volvemos a la cuestión de los oscuros orígenes del juego en serio en la evolución humana. El juego está delimitado en el tiempo y el espacio; Burghardt habla de «episodios de juego», que comienzan y finalizan, y señala que a menudo tienen lugar en áreas socialmente centrales en las que el peligro de depredadores es menor. Sean cuales sean las discusiones entre Frans de Waal y Michael Tomasello sobre lo genuina y generalizada que pueda ser la cooperación real en los animales, incluso en nuestros más próximos parientes los primates, el juego animal es imposible sin cooperación. Tomasello entiende que la «intencionalidad compartida» es básica para la cooperación humana. Pero incluso en animales no humanos, el juego es imposible sin intencionalidad compartida. En el juego social ambas partes tienen que acordar, mediante una invitación al juego o un gesto con el brazo o de algún otro modo, que están a punto de emprender un juego, no a luchar o a alguna otra cosa. Y en el juego social de los niños, si alguien no quiere jugar, o no se toma el juego «en serio», es decir, no comparte la intención de jugar, tiene que dejarlo o si no pasará a ser un «aguafiestas» y echará a perder el juego por completo.

Si la intención compartida es una premisa básica del juego social, también lo es la atención compartida. En los juegos espontáneos de correr y esconderse que algunos animales y casi todos los niños practican, es esencial que se esté atento al comportamiento rápidamente cambiante e impredecible del compañero de juego, o no se será capaz de reaccionar rápida y apropiadamente. Otra característica del juego animal y humano es la presencia de normas —en el más complejo juego humano, reglas del juego— que se aplican solamente en el tiempo y el espacio del juego, pero que ahí son obligatorias. Aunque haya más rasgos comunes al juego que podemos mencionar, hay uno final, pero muy importante: el juego es una práctica, en el sentido que emplea este término Alasdair MacIntyre cuando dice que el sentido de una práctica es intrínseco a la práctica, no algo con una finalidad externa a ella[133]. Ya hemos visto que ese era el caso incluso en el juego animal.

---

133 En *After Virtue* (University of Notre Dame Press, South Bend, Ind., 1981), 175, Alasdair MacIntyre define la práctica del siguiente modo: «Por "práctica" entiendo cualquier forma compleja y coherente de actividad cooperativa entre los seres humanos mediante la cual unos bienes anejos a esa actividad se producen con la intención de alcanzar un nivel de excelencia apropiado, y en cierta forma definitorio, de la actividad, con la consecuencia de que las capacidades humanas para alcanzar la excelencia y las ideas humanas sobre los fines y los bienes empleados se amplían sistemáticamente». Pone el fútbol como ejemplo y emplea el ajedrez para des-

A lo que conduce todo ello en este libro es muy predeciblemente a que creo que el ritual es la forma primordial del juego serio en la historia evolutiva humana; porque el ritual es una práctica definida que conforma los términos descritos en el párrafo anterior, más que la religión, que es algo que se desarrolla fuera de las implicaciones del ritual, en variedad de modos que nunca dejan al ritual enteramente atrás.

No es fácil dar con pruebas de la primitiva historia del ritual. He mencionado al rojo ocre y a los abalorios de conchas, respectivamente como pintura y ornamento corporales, como posiblemente concebidos para ocasiones rituales. Mucho más recientemente, tal vez hace 40.000 años, aparecen unas sencillas flautas. La música es un acompañamiento del ritual siempre presente y casi siempre implica danza y canto. Sin embargo no podemos sustentarnos mucho sobre esos restos arqueológicos, que podrían tener muchos significados. Desde el momento en que pensamos acerca del lenguaje sabiendo cómo se desarrolló, podemos pensar acerca del ritual en función de los muchos rituales observados entre los cazadores-recolectores, por problemática que sea esa deducción. Pero hay razones para creer que en ese largo periodo en el que miembros del género *Homo sapiens* estaban desarrollando formas de conocimiento y de comportamiento que eran más complejas que las de los grandes simios pero menos que las de los modernos humanos poseedores de lenguaje, probablemente se desarrollaron algunos tipos de rituales.

Michael Tomasello tiene mucho que decir a propósito de la comunicación no lingüística entre niños antes de que aprendan a hablar, e incluso entre adultos perfectamente capaces de utilizar el lenguaje pero que se ven incapaces de utilizarlo —por ejemplo, cuando están en un país extranjero cuyo idioma no hablan, o cuando hay un nivel de ruido tan alto que las palabras no pueden oírse, o cuando se prefiere una discreta comunicación no verbal entre amigos en razón del peligro a ser oídos–. A este tipo de comunicación lo llama «gestual»[134]. Merlin Donald, como veremos detenidamente en el capítulo 3, ha desarrollado la noción de una cultura mimética utilizada con anterioridad al lenguaje, que implica gestos pero también cierto tipo de vocalización, canto, y posiblemente algunos sencillos inicios de lenguaje.

La ritualización en los animales no humanos es común y con frecuencia implica secuencias de comportamiento fijadas genéticamente que comunican intenciones, por lo general en situaciones sexuales o agresivas, tales como la lucha de las iguanas de las islas Galápagos. Pero el tipo de ri-

---

cribir lo que quiere decir, de modo que los juegos quedan incluidos, pero también incluye las artes, las ciencias y la política en el sentido aristotélico de la palabra, no en el sentido ritual. Sin embargo, sería difícil defender que el ritual no cumple los requisitos. MacIntyre incluye otras formas de juego como prácticas, pero no considera que el juego sea la fuente primaria de esas prácticas, como lo hago yo, ni tampoco intenta explicar el origen de esas prácticas.

134 Michael Tomasello, *Cultural Origins*, 31-33, 62-66; y Tomasello, *Origins of Human Communication*, 20-34, 60-71.

tual que estoy tratando de entender como una evolución a partir del juego se caracteriza precisamente por una ausencia de fijación genética, por la forma y creatividad relativamente libres que son características del juego de los mamíferos. Así que en vez de volver a las iguanas como un ejemplo de comportamiento no humano que tiene parecido con un ritual incipiente, dirijamos de nuevo la mirada a nuestros primos los chimpancés. Frans de Waal ha observado acciones de los chimpancés que está dispuesto a llamar «celebraciones»:

> Cuando los chimpancés ven a distancia que llega un cuidador con dos enormes manojos de ramas de zarzamora, liquidámbar, haya y tulipán rompen a ulular. Sigue un general pandemónium, incluido un frenesí de abrazos y besos. Se multiplica por cien el contacto corporal amistoso, y las señales de estatus por setenta y cinco. Los subordinados se acercan a los dominantes, en particular al macho alfa, saludándoles con inclinaciones y una mezcla de jadeos y gruñidos. Paradójicamente, los monos están confirmando la jerarquía precisamente antes de cancelarla a todos los efectos.
>
> Llamo a esa respuesta una *celebración*. Marca la transición a un modo de interacción dominado por la tolerancia y la reciprocidad. La celebración sirve para eliminar las tensiones sociales y así preparar el terreno para una relajada sesión alimenticia. Nada ni remotamente similar ocurre en especies que no comparten[135].

Aunque este tipo de celebración no esté planeado por los animales sino suscitado por la llegada de una abundante cantidad de alimento, implica algunos elementos de comportamiento de juego. Las acciones de juego son a menudo festivas y pueden dar la imagen de un pandemónium, aunque, como señala de Waal en este caso, consistan en interacciones llenas de sentido. Muy significativamente, hay un aspecto normativo en el evento: conduce a una situación en la que la jerarquía es (temporalmente) superada y sustituida por «un modo de interacción dominado por la tolerancia y la reciprocidad», algo característico del juego en animales entre los que de otro modo rige la dominación.

¿Podemos ver entre los prelingüísticos pero miméticamente comunicantes homínidos el surgimiento de algo como esa celebración de los chimpancés como una forma deliberadamente concebida de juego serio, serio en su significado, no por la falta de expresión de festivas emociones? Sabemos, y eso se describirá con más detalle en el capítulo 3, que el tamaño

---

[135] De Waal, *Good Natured,* 151-152, hace hincapié en el original, véanse también 174, 176, y 205. De Waal no menciona ni a Durkheim ni a Victor Turner, a pesar de que su descripción nos puede recordar a ellos. Resulta interesante, sin embargo, que la «celebración» de de Waal parece oponerse a la secuencia ritual de Turner, en la que la fase efervescente manifiesta la «estructura» pero es seguida por algo que parece la «comunitas». Véase Victor W. Turner, *The Ritual Process* (Aldine, Chicago, 1969).

del grupo fue aumentando durante la evolución de los homínidos. Entre los grandes simios, el parentesco proporcionó buena parte de la solidaridad del grupo, y las jerarquías de dominación mantenían el orden, aunque también, en la competición por la dominación, creaban desorden. Pero en los grupos de homínidos que eran demasiado grandes para que solamente el parentesco proporcionara solidaridad, y que estuvieran también, quizá, apartándose de las jerarquías de dominación hacia solidaridades más igualitarias entre ambos sexos, el ritual pudo haber sido precisamente la innovación para aportar una solidaridad que era necesaria y que de otro modo no se produciría.

Las características de juego de ese ritual quedarían probadas por el hecho de que se trataría de acciones discretas, con comienzos y finales, que tendrían lugar en momentos particulares, tal vez cuando el alimento era abundante, y en lugares particulares, tal vez algún lugar que tuviera un valor significativo para el grupo. Las normas igualitarias del juego, tan esenciales en el juego diádico, que han de ser «limpias», en el caso del ritual se extenderían, como en la celebración de los chimpancés, al grupo como conjunto. Como en el caso del juego diádico, el ritual requeriría intención compartida y atención compartida, desarrollada mucho más allá de las capacidades de los grandes simios, como señalan tanto Tomasello como Donald[136]. La intención sería la de celebrar la solidaridad del grupo, atendiendo a los sentimientos de todos sus miembros, y probablemente marcando la identidad del grupo como opuesto a otros grupos. La solidaridad de pertenencia y la hostilidad de no pertenencia son posibilidades humanas recurrentes a todos los niveles, desde los recolectores a las naciones-Estado, pasando por los niños de la escuela.

La intensidad de los sentimientos suscitados por ese tipo de ritual llevaron a Durkheim a hablar de un sentido de lo sagrado. Sin embargo, por lo que se refiere a lo prelingüístico, el efecto tiene que haber sido más bien vago, si es que hubo alguno. En cualquier caso, un ritual no era «adoración», algo que se desarrolla considerablemente más tarde en sociedades mucho más complejas, ni tiene lugar una adoración de la sociedad, sino como mucho un sentimiento de que había algo especial, relativo al grupo reunido que, en el ritual, daba lugar a lo que Durkheim llamaba «efervescencia colectiva».

Huizinga, a propósito de la primordial significación del ritual, insiste en lo que era en un principio, y hasta cierto punto siempre, el juego:

---

136 La intención compartida es algo esencial para la tesis de Tomasello en todos sus libros que he citado aquí, pero también le preocupa el tema de la atención compartida. Llega incluso a considerar la «atención como un tipo de percepción intencional» (*Cultural Origins*, 68), en la que aquello a lo que se atiende queda determinado en parte por la intención de cada uno. Merlin Donald habla de atención e intención y se centra especialmente en la atención en *Origins of the Modern Mind*, y en ambas, tanto en la atención como en la intención, en *A Mind So Rare* (Norton, Nueva York, 2001).

> La sociedad arcaica, diríamos, juega como juegan los niños o los animales. Ese juego contiene desde el principio todos los elementos propios al juego: orden, tensión, movimiento, cambio, solemnidad, ritmo, éxtasis. Solo en una fase posterior de la sociedad se asocia el juego con la idea de que en él y mediante él se expresa algo: lo que llamamos «vida» o «naturaleza». Así, lo que antes fue juego mudo asume ahora forma poética. En la forma y en la función del juego, en sí mismo una entidad autónoma que es insensible e irracional, la conciencia del hombre de estar inserto en un sacro orden de cosas cobra su expresión primera, más alta y más sagrada. Gradualmente, el juego se va impregnando del significado de una acción sacra. El rito se injerta en él; pero lo primario es el juego y así permanece[137].

Huizinga deriva del juego el mito y el rito, y luego deriva de estos muchas otras cosas: «en el mito y el rito tienen su origen las grandes fuerzas instintivas de la vida civilizada: la ley y el orden, el comercio y el beneficio, los oficios y el arte, la poesía, la sabiduría y la ciencia. Todos tienen sus raíces en la tierra primitiva del juego»[138].

Creo que es digno de atención que Huizinga nunca ve el rito en sus formas primitivas como unido a una preocupación por «seres sobrenaturales», algo utilizado con tanta frecuencia como la definición fundamental de la religión. Habla de una conciencia de «un sagrado orden de las cosas», pero en un ritual no verbal es difícil pensar que ese orden fuera personalizado. No obstante, en especial después de que la aparición de un lenguaje plenamente sintáctico hiciera posible la narrativa, los personajes de mitos representados en rituales podían no ser humanos. Animales que podían hablar se encuentran en mitos y cuentos populares de todo el mundo. Lo que a veces es llamado «seres poderosos» aparece también con frecuencia en los mitos, pero es problemático llamarlo «sobrenatural», especialmente en culturas que no tienen una noción de la naturaleza para que algo sea sobrenatural en relación con ella[139]. Es especialmente peligroso llamar «dioses» a los seres poderosos, debido a la carga de significado de ese término en una cultura profundamente influenciada por la religión bíblica. Los seres poderosos no son ciertamente omnipotentes u omniscientes; se les puede incluso herir o dar muerte. Tienen poderes que los humanos no tienen, pero por lo demás no son significativamente diferentes. A menudo están concebidos como antepasados que continúan apareciéndose tras su muerte y que se muestran singularmente concernidos por los problemas de sus descendientes[140].

---

137 Huizinga, *Homo Ludens,* 17-18.

138 *Ibid.,* 5.

139 La idea de que tenemos en nuestro cerebro un «módulo para seres sobrenaturales» me parece una de las mayores absurdidades de una de las ramas de la psicología evolucionista.

140 Barbara Herrnstein Smith, en *Natural Reflections: Human Cognition at the Nexus of Science and Religion* (Yale University Press, New Haven, 2009), escribe: «El antropólogo Maurice Bloch observa que entre muchas de las personas que adoran a ancestros supuestamente so-

Lo próximos que pueden ser los seres poderosos a los humanos está precisamente ilustrado en el famoso relato del Génesis 32, con ocasión de la lucha que Jacob mantuvo toda una noche con un hombre que resultó ser Dios, y que Jacob estaba a punto de ganar cuando Dios le tocó en un muslo y se lo dislocó. Pero Jacob no quería dejarle ir hasta que Dios le bendijera, lo cual hizo, diciéndole a Jacob que tenía un nuevo nombre, Israel, que tal vez significa «Dios manda». Jacob entonces le preguntó a Dios su nombre, pero Dios rechazó decírselo, y bendijo a Jacob, que le dejó ir. Nos encontraremos en el capítulo 6 con que «El» era la palabra semítica utilizada generalmente para designar a un dios, de manera que la tradición en la que este relato estaba basada es casi seguro que no se refiere a Yaveh, que en el relato bíblico no dio ese nombre hasta su encuentro con Moisés mucho más tarde. Sin embargo, El y Yaveh se fundieron, y la tradición posterior los vio como nombres para el Dios único y verdadero. Que la redacción sacerdotal del Génesis mantuviera este relato es extraordinario, porque el mismo seguramente muestra a Dios como a un ser poderoso, pero solo marginalmente más fuerte que un hombre muy fuerte, reputación de la que gozaba Jacob. En resumen, la idea de divinidad era una de las muchas cosas que evolucionaron en la historia de la religión, y la idea de «seres sobrenaturales» no se daba en sus primitivas fases. Incluso la distinción a menudo no fue obvia en su historia posterior.

Como el capítulo 3 se ocupa de la evolución del rito y ofrece descripciones detalladas de ritos entre tres pueblos tribales, llegados a este punto no es necesario hablar más de él. Pero me gustaría proseguir con la idea de Huizinga de que el juego es una forma fundamental de vida, que he relacionado con la noción de las realidades múltiples en James y Schutz, de los sistemas culturales tal como Geertz utilizaba este término, y de prácticas según las define MacIntyre[141]. Como tal, es un modelo a partir del cual se desarrollan muchas otras formas de vida, siendo el rito y las prácticas relacionadas con él que llamamos religión una suerte de mediación que proporciona el patrón mediante el cual el juego puede transformarse en otros ámbitos.

Geertz definió la religión como algo que proporciona un modelo de «orden general de la existencia», no lejos del «sagrado orden de las cosas» de

---

brenaturales, su actitud hacia esos ancestros no es muy distinta de la actitud y el comportamiento que tienen hacia los ancianos aún vivos: las motivaciones, emociones y comprensión tanto de los ancestros como de los ancianos son supuestamente las mismas. Sencillamente es más difícil comunicarse con los ancestros. Por esa razón, cuando en la rural Malagassy, y en contextos perfectamente normales, se desea ser escuchado por los muertos, hablan más alto, algo parecido a lo que hacen cuando quieren que se enteren los ancianos, ya que con frecuencia están sordos... Los ancestros no están tan cerca como los padres o abuelos que aún viven pero tampoco están tan distantes» (91-92).

141 Uno podría añadir dos ejemplos paralelos más: lo que Wittgenstein denomina «juegos de lenguaje» —a pesar de que preceden al lenguaje como forma cultural— y lo que Pierre Bourdieu denomina «campos».

Huizinga y de los que varios otros sistemas culturales han desarrollado, a lo largo del tiempo evolutivo, fuera de ese originalmente global e indiferenciado modo de pensamiento, especialmente el arte, la ciencia y la filosofía, todos los cuales están concernidos a su manera por el orden general de la existencia y que posiblemente compiten entre sí y con la religión. En particular la cuestión se ha suscitado históricamente en cuanto al relativo estatus de las verdades sobre el orden general de la existencia que cada uno de esos campos ha pretendido haber descubierto. Es difícil tratar de este tema en abstracto, dado que la relación entre esos campos ha cambiado mucho con el transcurso del tiempo. El arte comenzó casi siempre como una forma de expresión religiosa y, en Occidente, desde las pinturas rupestres del Pleistoceno hasta los primeros tiempos modernos, continuó siendo así. En tiempos más recientes, al haberse emancipado el arte de la religión, su pretensión de verdad ha sido quijotesca. Por un lado la literatura se congratula de ser vista como «ficción», así que no parece que implique reclamaciones de verdad, pero luego surge la cuestión relativa a si la ficción es verdad o la verdad ficción, y no hemos avanzado mucho en este asunto[142].

La filosofía, en sus manifestaciones primitivas —en la Grecia antigua o en China, por ejemplo—, fue, de diversos modos, un tipo de religión. Como ha sostenido Pierre Hadot de manera convincente, la filosofía fue en sus comienzos clásicos (y yo añadiría que en China tanto como en Occidente) un «modo de vida», no solo de pensamiento, que abordaba todos los problemas de la religión y que realmente era una forma de religión para sus adherentes, por lo general una élite educada[143]. Incluso algunas filosofías de la Ilustración, si podemos tomar a Kant y a Hegel como ejemplos, se preocupaban tanto por los modos de vida como lo hacían por los modos de pensamiento. Más recientemente, la filosofía se ha preocupado casi exclusivamente por modos de pensamiento que casi, pero no del todo, ignoran el hecho de que ética y política, digamos, son prácticas de vida, no solo formas de pensamiento. La ciencia, hasta tiempos bastante recientes, tal vez hasta el siglo XIX, fue solamente un campo de la filosofía, que rara vez se aventuró a suministrar concepciones de «un orden general de la existencia», hasta que la cosmología científica y en particular la biología evolutiva darwiniana aparecieron en escena[144]. Aunque los «filósofos na-

---

142 Graham Greene, en el último capítulo de su *Monsignor Quixote* (Penguin, Nueva York, 2008), 192-193, reflexiona sobre la diferencia entre realidad y ficción, una diferencia que el monje trapista, padre Leopoldo, encuentra difícil de zanjar pero en la que Pilbeam, el profesor americano, no tiene ninguna duda. El asunto llega a su clímax cuando Monsignor Quixote da una misa en latín en un estado de ensoñación justo antes de su muerte. Quixote pone una hostia invisible en la boca de su amigo Sancho, una hostia que el padre Leopoldo piensa que está «realmente» allí, pero que el profesor Pilbeam está igualmente seguro de que no está. En realidad el asunto de toda la novela es lo problemática que resulta esa diferencia.

143 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life* (Blackwell, Oxford, 1995 [1987]).

144 El término «científico» data solo de comienzos del siglo XIX. En el siglo XVII lo que hoy llamamos científicos se llamaban «filósofos naturales», y los filósofos —Descartes y Leibniz, por ejemplo— eran también científicos y matemáticos.

turalistas» criticaran las formas del mito desde tiempos antiguos, la guerra entre ciencia y religión es en buena medida un fenómeno moderno.

NATURALISMO RELIGIOSO

Como dije anteriormente en este mismo capítulo, me sorprendió ver cuántos distinguidos científicos contemporáneos se preocupan todavía por la religión y sienten la necesidad de adoptar alguna posición con relación con ella. Es más, estoy impresionado con aquellos que parecen querer llevar la guerra entre ciencia y religión a una conclusión pacífica o al menos a un amistoso armisticio. Ya vimos en el prefacio la distinción de Stephen Jay Gould entre religión y ciencia como dos magisterios no superpuestos[145], y en este capítulo que Kirschner y Gerhart «trazan la línea entre fe y ciencia en un lugar diferente, más defendible a la luz del conocimiento moderno»[146], lo que parece muy próximo a la intención de Gould. El intento de describir ciencia y religión como diferentes «sistemas culturales» que operan de modos diferentes en busca de fines diferentes me parece correcto, pero dejando clara la distinción y los modos en los que se superponen y no lo hacen (debido a que todos los sistemas culturales se superponen, y todos ellos tienen un impacto sobre el mundo de la vida cotidiana) no es fácil.

Ya señalé antes, siguiendo a Mary Midgley, que la gran metanarrativa científica de la evolución cósmica y biológica podía ser vista con optimismo cósmico (Chaisson) o pesimismo cósmico (Monod, Weinberg) o simplemente con una suerte de aceptación de que este es el único mundo que tenemos (Marco Aurelio, Oliver Sacks). Necesito hacer mención de otro punto de vista que he encontrado, que es en cierto modo similar al de Chaisson pero que significativamente va más allá del mismo: es un punto de vista que acepta que la versión científica es todo lo que hay, que explícitamente rechaza lo sobrenatural, pero que contempla a la naturaleza desde una perspectiva religiosa, dando así a la religión un grado de autonomía que la imperturbable versión del optimismo cósmico no acaba de dar. Esta versión es llamada a veces naturalismo religioso, reconociendo que hay algo religioso en ella pero que ello no implica nada que esté más allá de la naturaleza.

Algunos de estos puntos de vista incluso emplean la palabra «Dios», aunque dándole un nuevo significado. El biólogo Harold Morowitz ofrece una clara aunque un tanto sorprendente opinión. Empieza por aceptar una especie de panteísmo spinozista, pero más allá de la inmanencia del panteísmo quiere llegar a cierto tipo de trascendencia. Como estudioso de

---

145 Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (Ballantine Books, Nueva York, 2002).

146 Kirschner y Gerhart, *The Plausibility of Life*, 271-273.

la aparición biológica, está preparado para argumentar que la aparición de la consciencia es una suerte de trascendencia: «Nosotros, el *Homo sapiens*, somos la trascendencia del Dios inmanente... somos Dios»[147]. Concluye su libro con el siguiente párrafo:

> Para aquellos que creen que somos la mente, la volición y la trascendencia del Dios inmanente, nuestra tarea es grande. Debemos crear y vivir una ética que optimice la vida humana e induzca a lo espiritual. Para hacerlo tenemos que utilizar nuestra ciencia, nuestro conocimiento de la mente del Dios inmanente. Me acuerdo de las palabras del talmudista: «No depende de ti terminar la tarea: ni eres libre para dejar de intentarlo»[148].

Lo que trato de decir con ese ejemplo es que, al llamar al universo el Dios inmanente y a los seres humanos el Dios trascendente, Morowitz claramente ha ido más allá del lenguaje científico y ha utilizado explícitamente el lenguaje religioso, incluso sin proponer ningún Dios más allá de la naturaleza. En ese sentido su punto de vista puede considerarse naturalismo religioso, que en su caso significa esencialmente utilizar el lenguaje religioso para referirse a aspectos del mundo natural.

Otra versión del naturalismo religioso no es tan radical en sus pretensiones, aunque va más allá del optimismo cósmico. Stuart Kauffman, un biólogo que cuenta con una abundante obra sobre la teoría de la complejidad, en su libro *At Home in the Universe*, que ya en su título indica el giro optimista, sugiere algo más en la sección final del libro, titulada «Reinventando lo sagrado»[149]. He aquí un término religioso, «lo sagrado», utilizado de un modo que la mayoría de la gente religiosa no reconocería porque piensan que lo sagrado no es algo que pueda inventarse o reinventarse. En 2008, Kauffman tomó el título de la última sección de su libro de 1995, *At Home in the Universe*, como título de un nuevo libro que explica con detalle sus puntos de vista sobre ciencia y religión, *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason and Religion*[150]. Aquí Kauffman habla no solo de lo sagrado, sino de Dios, aunque da a este término un nuevo significado: «Dios, un Dios plenamente natural, es la creatividad misma del universo»[151].

---

147 Morowitz, *The Emergence of Everything*, 196.

148 *Ibid.*, 200. Algunos cristianos, al bendecir el pan que se comparte con los pobres, dicen: «Cristo no tiene en este instante sobre la tierra más cuerpo que el nuestro, más manos que las nuestras, más pies que los nuestros. Nuestras son las manos con las que la tierra al completo es bendecida». Lo que no reclaman, creo, es ser también la mente de Dios, aunque el Maestro Eckhart estuvo cerca de hacerlo a su modo.

149 Kauffman, *At Home in the Universe: The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity* (Oxford University Press, Nueva York, 1995), 302-304.

150 Stuart Kauffman, *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason, and Religion* (Basic Books, Nueva York), 2008.

151 *Ibid.*, 6.

Kauffman va lo más lejos que puede para aliviar los temores de los creyentes religiosos de que la ciencia reduzca todo a átomos. En un capítulo titulado «Breaking the Galilean Spell» («Rompiendo el hechizo galileo»), que yo en mi ignorancia pensé que iba a consistir en una crítica a Jesús, Kauffman realmente lo que hace es criticar a Galileo y a sus numerosos seguidores, que hasta el día de hoy invariablemente buscan reducir lo complejo a lo sencillo. Como partidario de la teoría de la aparición, Kauffman cree que las formas emergentes de la evolución, cósmicas y biológicas, no pueden reducirse a, o incluso explicarse completamente por, las entidades de las que están compuestas: nuevas formas de organización dan origen a complejidades genuinamente nuevas e irreducibles. Un aspecto esencial de la aparición de nuevas formas de organización es su creatividad, ya que no pueden predecirse de antemano; en cierto sentido puede incluso decirse de ellas que están más allá de la razón, aunque sean plenamente naturales. Después de considerar la posibilidad de que tal definición puramente natural de Dios pueda ofender a alguna gente religiosa, Kauffman afirma el sentido genuinamente religioso de su intención: «Si tenemos que vivir nuestras vidas hacia adelante, sabiendo solo parcialmente, con fe y valor como un mandato, este Dios puede llamarnos a medida que avanzamos en el misterio. La larga historia de la vida nos ha proporcionado herramientas para vivir frente al misterio, herramientas que solo parcialmente sabemos que tenemos, dones de la creatividad que ahora podemos llamar Dios»[152]. Kauffman, como la mayoría de los naturalistas religiosos, nos está ofreciendo básicamente una teoría, una teoría sobre qué puede significar el término «Dios» en un mundo plenamente natural. Deja claro que su Dios es fundamentalmente diferente de un Dios Creador que interviene en la naturaleza desde fuera, por así decirlo, y que por eso no puede ser una persona.

Aquellos que piensan que la religión no es primordialmente una teoría, sino una práctica, encontrarán un poco difícil de ver cómo puede uno adorar la creatividad del universo, cómo puede convertirse en la base de un modo de vida, por utilizar el término de Hadot. Pero en el último pasaje de Kauffman arriba citado él habla de su Dios como de alguien que nos «llama» y nos ofrece «dones». Parece casi imposible evitar la personalización una vez que uno ha adoptado el lenguaje religioso hasta el punto en que lo ha hecho Kauffman, aunque él no tenga que habérselas con las implicaciones de lo que ha hecho. Como Chaisson, sin embargo, piensa que si su propuesta es ampliamente aceptada tendrá consecuencias prácticas: «sanará la brecha entre razón y fe», y proporcionará la base de una «nueva ética global»[153].

---

152 *Ibid.*, 285-286.
153 *Ibid.*, 288, 273.

La mayoría de los que proponen alguna forma de naturalismo religioso para satisfacer la necesidad de significado en un mundo en el que la ciencia es vista como incompatible con las religiones históricas no se preocupan por explicar la evolución de la religión, mientras que la mayoría de los que han trabajado en el problema de la evolución de la religión no se han preocupado por el problema del naturalismo religioso. El lector habrá advertido que no he citado las diversas obras sobre la evolución religiosa que han aparecido en la última o dos últimas décadas. Ello se debe principalmente a que, como dije en el prefacio, mi interés es en primer lugar el de comprender qué es la religión y después el de considerar la cuestión de si en términos evolutivos es adaptable, poco adaptable o de una capacidad de adaptación neutra. La mayor parte de la obra realizada en este campo ha estado primordialmente orientada a estos últimos intereses, de manera que no han sido de mucha ayuda para mi proyecto. Algunos no han sido de ninguna ayuda en absoluto, especialmente los procedentes de una rama particular de la psicología evolutiva[154]. He aprendido de algunos de los que se han centrado en las posibilidades de adaptación de la religión, como Robert Wright, en *The Evolution of God (La evolución de Dios,* Léeme editores, 2016) y Nicholas Wade, en *The Faith Instinct,* pero he encontrado su enfoque etnográficamente demasiado estrecho, demasiado interesado por el judaísmo, la cristiandad y el islam, con solo referencias pasajeras a otros tipos de religión, que incluso carecen de un conocimiento sutil de la materia de estudio. El mejor de los libros con un énfasis en una religión adaptable es *Darwin's Cathedral,* de Douglas Sloan Wilson, cuyo enfoque sobre casos particulares es a menudo esclarecedor[155].

Sin embargo, hay un biólogo evolucionista que ha escrito tanto sobre la evolución de la religión como sobre el naturalismo religioso al que he encontrado particularmente provechoso. Le he citado en otro contexto, anteriormente en este capítulo, pero aquí quisiera exponer brevemente lo

---

154 He encontrado de muy poca ayuda a aquellos que piensan que la mente está compuesta de módulos y que explican la religión como un módulo para los seres sobrenaturales. Los trabajos más representativos en ese sentido son *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought,* de Pascal Boyer (Basic Books, Nueva York, 2001) —la referencia al pensamiento y no a la práctica en el título ya es indicativo de la fragilidad de su aproximación—, y Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (Oxford University Press, Nueva York, 2002). Aunque B. H. Smith realiza una lectura elogiosa de esos libros en *Natural Reflections* que me habría resultado difícil hacer a mí mismo, describe extensamente su tendencia natural a la teoría especulativa y su falta de percepción de una religión como algo realmente vivo. Pero el lector se dará cuenta de hasta qué punto dependo de otros tipos de psicología evolutiva, como la que representan académicos como Merlin Donald y Michael Tomasello, a pesar de que su trabajo solo tiene que ver accidentalmente con la religión, si es que tiene algo que ver.

155 Robert Wright, *The Evolution of God* (Little, Brown, Boston, 2009); Nicholas Wade, *The Faith Instinct: How Religion Evolves and Why It Endures* (Penguin, Nueva York, 2009); David Sloan Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society* (Chicago University Press, Chicago, 2003).

que tiene que decir sobre la religión. El experto en el que estoy pensando es Terrence Deacon, antropólogo evolutivo y neurocientífico, que ha escrito como naturalista religioso y sobre la evolución de la religión. El artículo sobre naturalismo religioso que escribió conjuntamente con Ursula Goodenough, «The Sacred Emergence of Nature», expresa un punto de vista emergentista, como se desprende del título. Comienza por una fuerte crítica del reduccionismo y un argumento a favor de la irreductibilidad de las formas emergentes. Al igual que los emergentistas Morowitz y Kauffman, tratados antes, Deacon y Goodenough son optimistas cósmicos, mientras que reduccionistas como Monod y Weinberg son pesimistas cósmicos, sugiriendo, aunque mi muestra es pequeña y no aleatoria, una correlación entre emergentismo y optimismo, reduccionismo y pesimismo. Deacon y Goodenough, sin embargo, hacen reivindicaciones más moderadas que Morowitz y Kauffman: hablan como «religiosos no teístas» y evitan utilizar el término «Dios»[156]. Más adelante, son más conscientes que sus colegas emergentistas, o al menos se expresan más claramente, de que la religión es no solo a menudo adaptable sino que a menudo también puede tener efectos a largo plazo. Como indica su título, el punto principal del artículo es describir cómo opera la emergencia y luego encontrarle un significado en celebrarlo. Escriben: «La comprensión de lo humano como el emergente resultado de la historia natural nos permite comprender quiénes somos de un modo nuevo y estimulante». Y luego citan un artículo anterior de Deacon:

> La consciencia humana no es solo un fenómeno emergente, encarna la lógica de la emergencia en su forma exacta. Las mentes humanas, profundamente enmarañadas en la cultura simbólica, tienen un locus causal efectivo que se extiende a lo largo de continentes y milenios, creciendo a partir de la experiencia de incontables individuos. La consciencia emerge como una incesante creación de algo desde nada, un proceso que continuamente se trasciende a sí mismo. Ser humano es saber lo que se siente al ser la evolución que tiene lugar[157].

Indican una serie de respuestas espirituales y morales a este planteamiento, pero Deacon las sitúa de manera más explícita en un contexto evolutivo en un segundo artículo, escrito con Tyrone Cashman, «The Role

---

156 Ursula Goodenough y Terrence W. Deacon, «The Sacred Emergence of Nature», *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Philip Clayton (ed.) (Oxford University Press, Nueva York, 2006), 865. Cuando me hice con este extenso libro repleto de contribuciones de muchos pensadores distinguidos tenía la esperanza de que me sirviera para este proyecto, pero fue una gran decepción. Al considerar ciencia y religión más como teorías que como prácticas acaban comparando peras con manzanas, algo interesante solo como ejemplo de la forma en la que los intelectuales reflexionan hoy de una manera infructuosa sobre las diferentes formas en las que interactúan ciencia y religión.

157 Goodenough y Deacon, «Sacred Emergence», 867.

of Symbolic Capacity in the Origin of Religion»[158]. Después de poner de manifiesto que la religión no se da en ninguna otra especie que no sea la nuestra, la vinculan a la evolución de las capacidades simbólicas. Señalan tres modos en los que nuestras capacidades simbólicas nos llevan más allá del rango cognitivo y emocional de otros primates. Lo primero que hacen ver es que solamente los humanos tienen la capacidad de crear narrativas, o, realmente, de tener la memoria, a veces llamada memoria autobiográfica, de la vida como una serie de hechos relacionados. Otros mamíferos inteligentes tienen lo que se llama memoria episódica: es decir, pueden recordar hechos particulares cuando están en una situación en la que la mente los reclama, y pueden actuar en el presente sobre la base de lo que han aprendido en situaciones similares en el pasado. Sin embargo, en los animales, y en los niños pequeños, como ha demostrado Gopnik, los recuerdos episódicos no pueden recuperarse a menos que sean inducidos por alguna circunstancia presente que hace que la mente los requiera, y no están mutuamente vinculados de un modo secuencial[159]. Nuestros parientes animales tienen otro tipo de memoria, la memoria de procedimiento, que surge de la práctica repetida y del desarrollo de la habilidad. Para nosotros, aprender a montar en bicicleta o a jugar al tenis son ejemplos de memoria de procedimiento, tan insertados en nuestros cuerpos que no podemos ni explicarlos claramente excepto ejecutándolos, pero que implican amplias secuencias más que discretos recuerdos situacionales como lo hace la memoria episódica. Para los primeros humanos, aprender a hacer un hacha achelense, una destreza bastante compleja que para los modernos requiere largo tiempo llegar a dominar, sería un ejemplo de memoria de procedimiento.

Lo que sostienen Deacon y Cashman es que aprender un lenguaje implica memoria de procedimiento, es decir, una buena dosis de memorización y de práctica hasta que la capacidad para articular frases es casi automática, como montar en bicicleta. Las frases, sin embargo, están compuestas por palabras llenas de contenido que necesaria y constantemente inducen recuerdos episódicos. El lenguaje, por lo tanto, al implicar una especie de fusión de memoria episódica y procedimental, necesariamente da lugar a la narrativa. El surgimiento de la narrativa, basada en el lenguaje con su capacidad para la unión sinérgica de las dos formas primitivas de memoria, es central para la religión: la narrativa, como vimos en el capítulo 1, es la base de la identidad, personal y social, y la religión es más que ninguna otra cosa un modo de dar sentido al mundo, de formar

158 Terrence Deacon y Tyrone Cashman, «The Role of Symbolic Capacity in the Origin of Religion», *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 3 (2009): 490-517. Aquí Deacon y Cashman avanzan hacia una explicación de la religión como práctica de una forma en la que no lo habían hecho ni el artículo anterior ni la mayoría de los que componen el *Oxford Handbook of Religion and Science*.

159 Gopnik, *The Philosophical Baby*, 138-140.

una identidad en relación con el mundo. Deacon y Cashman resultan muy útiles a medida que avanzan, aunque respecto al papel de la narrativa en la religión necesitamos verlo como profundamente arraigado en su práctica, sobre todo ritual, un asunto sobre el que trataremos pormenorizadamente en el capítulo 3.

Adicionalmente a la contribución de la narrativa a la capacidad religiosa para encontrar sentido a la existencia, Deacon y Cashman sugieren que la propia naturaleza de la narrativa puede haber llevado a idear que la vida no finaliza con la muerte: «La tendencia a creer en una vida de ultratumba pudiera ser un derivado natural de la tendencia narrativa»[160]. Esta es una sugerencia interesante, pero que no estoy del todo dispuesto a aceptar, en particular si estamos pensando en los primeros humanos. La vida después de la muerte puede hacerse obsesiva en las sociedades arcaicas —pensemos en el antiguo Egipto, que describiremos en el capítulo 5— y es, de un modo u otro, importante en la mayoría de las religiones históricas. Pero los cazadores-recolectores no están necesariamente interesados en ese tema, como, por ejemplo, los navajo. Incluso aquellos que lo están, como los aborígenes australianos, sencillamente asumen la reencarnación. El espíritu del Tío X o de la Abuela Y, tras su muerte residentes ahora en una poza, pueden entrar en el vientre de una mujer y reaparecer en su criatura recién nacida. No hay nada sobrenatural para los australianos en esta muy natural creencia en la continuidad de la vida. Gananath Obeyesekere, en su obra sobre el karma como un elemento significativo del hinduismo y del budismo, ha expuesto con detalle lo extendidas que están ideas mucho más sencillas sobre la reencarnación entre los pueblos tribales de todos los continentes[161]. Yo incluso cuestionaría la habitual interpretación que se hace de las tumbas de los primeros humanos, a veces con elaborados objetos funerarios, como indicativas de «una creencia en el más allá». Esas tumbas podrían ser simplemente una expresión de pena y la necesidad del recuerdo. Los fuertes sentimientos de pena están muy extendidos entre los animales inteligentes, los cuales casi con seguridad no creen en la vida después de la muerte. Dar una expresión física a esa pena no debiera sobreinterpretarse sin pruebas suficientes.

Deacon y Cashman hacen una segunda sugerencia: que el simbolismo pueda conducir a la conciencia de una diferencia entre «el mundo visible de los objetos reales y los seres vivientes» y «un mundo de símbolos que están vinculados por asociaciones significativas y limitados por las "reglas" de la gramática»[162]. El dualismo de cosa y palabra, sugieren, puede dar lugar al dualismo metafísico semejante al que puede encontrarse en muchas culturas tanto tribales como históricas. Pero tales dualismos no

---

160 Deacon y Cashman, «Role of Symbolic Capacity», 9.

161 Gananath Obeyesekere, *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth* (University of California Press, Berkeley, 2002), 19-71.

162 Deacon y Cashman, «Role of Symbolic Capacity», 10.

necesitan ser metafísicos; tienen lugar bastante a menudo en el mundo de la vida cotidiana, dando origen a muchos de nuestros problemas ordinarios para comprender a los demás. Es más, ese dualismo es fundamental para la ciencia, donde lo que parece no es lo mismo que lo que la ciencia ha descubierto que es verdad: que la Tierra se mueve alrededor del Sol en vez de que es el Sol el que se mueve alrededor de la Tierra, como parece a simple vista. Incluso en una cultura en la que «todos» saben que la Tierra se mueve alrededor del Sol, hay muy poca gente que pueda probarlo: es una creencia basada en la fe en la ciencia incluso aunque contradiga a los sentidos. Y la explicación científica depende en buena medida de unas invisibles, al menos a simple vista, aunque naturales entidades como los genes. ¿Hace eso real al sentido común e imaginaria a la ciencia?

Deacon y Cashman ponen el ejemplo de la idea del «sueño» en los aborígenes australianos, que trataremos con detalle en el capítulo 3, que implica «una realidad escondida para ellos, más real que el mundo visible». Pero yo diría que es más real, porque está más condensada y más potentemente expresada que el lenguaje cotidiano, pero ilustra con precisión las realidades del mundo visible, como lo hace la ciencia de un modo diferente. No es la expresión de unas imaginaciones ilusorias lo que hace alejarse a la gente del «mundo real». Es el sueño lo que permite a los aborígenes australianos, como señaló uno de sus más sagaces estudiosos, «estar de acuerdo con la vida, tal como es, sin morbosidad». Los usos metafóricos y analógicos del lenguaje son muy importantes para la religión, como para varios otros sistemas culturales, incluidos, de modos diferentes, la ciencia y la literatura, pero pueden ser vías estratégicas de una comprensión de la realidad de manera más profunda, no necesariamente de evitarla. Es más, puede decirse que metáfora y analogía, junto a otras formas lingüísticas, se utilizan a menudo en el contexto del juego. Huizinga dedica un capítulo entero a «El concepto de juego y sus expresiones en el lenguaje»[163].

La tercera contribución de la capacidad simbólica a la evolución de la religión es el desarrollo, aparte de la materia prima de las emociones básicas compartidas con otros primates así como con otros mamíferos, de emociones más complejas tales como «piedad, asombro, ecuanimidad, autotrascendencia, y renovación espiritual (por nombrar unas pocas)»[164]. Estas complejas emociones espirituales, junto con intuiciones morales como la compasión e incluso el amor por los enemigos, no son simplemente continuación de las emociones que seguimos compartiendo con otros animales sino que emergen en el contexto de una reformulación cultural. Las ideas de Deacon sobre esas emociones y su importancia humana son sugestivas, y creo que básicamente acertadas, si bien no puedo aquí abordarlas con detalle. Merece la pena tomar nota, aún así, de que

[163] Huizinga, *Homo Ludens*, 28-45.
[164] Deacon y Cashman, «Role of Symbolic Capacity», 13.

son precisamente esas complejas emociones espirituales y morales sobre las que Deacon y Goodenough hacen mayor hincapié en el artículo anterior. La religión, salpicada por lo sobrenatural, no puede afirmarse tan fácilmente como puede serlo la espiritualidad, una tendencia que en el pensamiento contemporáneo no es patrimonio exclusivo de los biólogos evolucionistas.

¿POR QUÉ LA RELIGIÓN SE OCUPA TAN A MENUDO DE LO PERSONAL?

Ahora trataré brevemente de relacionar lo que los biólogos emergentistas pueden afirmar (la espiritualidad) con lo que no pueden afirmar (el teísmo) según mi concepción de la religión como un sistema cultural. He insistido en que la idea de unos dioses y ciertamente la de un Dios no es primordial en la evolución de la religión. Pero cuando los miembros de una comunidad representan narraciones o mitos como ritos, son actores que representan a humanos, a animales o a seres poderosos (si han de llamarse espíritus, dioses, o algo distinto, depende del caso). Pero es seguro que los ritos y las narrativas que representan versan sobre un tema personal. Muchos biólogos evolucionistas creen que la inteligencia humana creció más que la de cualquier otra especie no porque fuéramos tecnológicamente tan listos sino porque desarrollamos sociedades muy complejas, y la capacidad para la intención compartida y la atención compartida, que hicieron posible un nivel de cooperación completamente nuevo. No es por tanto sorprendente que sobre lo que traten mitos y ritos sea sobre «personas» socialmente interrelacionadas, sus intenciones, debilidades y puntos de vista[165].

He mencionado antes, a propósito de cómo nos relacionamos con los animales, la distinción que hace Martin Buber entre la relación Yo-Ello y la relación Yo-Tú, señalando que el Tú puede incluso extenderse a los animales bajo determinadas circunstancias. Pero en una especie que ha llegado a ser lo que es debido primordialmente a que es social, incluso, como han dicho algunos, supersocial, no es sorprendente que la relación Yo-Tú superase, al nivel más alto de significado, a la relación Yo-Ello. Por decirlo abiertamente, hay una honda necesidad humana —basada en doscientos millones de años de necesidad de cuidado parental para sobrevivir, y en al menos 250.000 años de muy extendida protección adulta y cuidado de los hijos, así que, entre otras cosas, esos niños pueden pasar mucho tiempo

[165] En *Homo Ludens,* Huizinga analiza el tema de la personificación en el capítulo titulado «The Elements of Mythopoiesis», donde escribe acerca del mito: «Tan pronto como el efecto de la metáfora consiste en describir cosas o episodios en términos de vida y movimiento, estamos encaminados hacia la personificación... La personificación aparece en el mismo instante en que sentimos la necesidad de comunicar nuestras percepciones a los demás. Las concepciones nacen por tanto como actos de la imaginación. ¿Estamos justificados a denominar esta costumbre innata de la mente, esta tendencia a crear un mundo imaginario de seres vivos, como un juego de nuestra mente, un juego mental?» (136).

jugando— de pensar en el universo, de ver el mundo más grande que uno es capaz de imaginar, como personal.

Lo vemos aparecer, espontánea e irreflexivamente, incluso entre nuestros científicos. Cuando Steven Weinberg dice que la tierra «es solamente una pequeña parte de un universo abrumadoramente hostil», o Jacques Monod dice que el hombre vive en «un mundo que es sordo a su música, y tan indiferente a sus esperanzas como lo es a sus sufrimientos o a sus crímenes», debemos recordar que solo las personas pueden ser hostiles o sordas e indiferentes. Por otra parte, incluso alguien como Richard Dawkins, que cree que el universo es fundamentalmente carente de significado, puede, sin embargo, llamarlo «amigable» al hablar del principio antrópico, y nuestros amigos emergentistas creen en un universo cuya más elevada forma de emergencia es la emergencia de personas, y para quienes nuestras emociones más altamente evolucionadas tienen que ver con el respeto a la dignidad de los demás.

Para Buber, la relación Yo-Tú se constituye en la clave para la comprensión de la realidad. No niega el mundo del Yo-Ello, por el contrario, lo ratifica. Pero escribe: «Y con toda la seriedad de la verdad, escuchad: sin Ello un ser humano no puede vivir. Pero quienquiera que viva solamente con eso no es humano»[166]. El punto de partida de las reflexiones de Buber sobre la relación Yo-Tú es la inmediata presencia de otro: «Cuando estoy frente a un ser humano que es mi Tú y le digo la palabra fundamental Yo-Tú, entonces él no es ya una cosa entre las cosas, ni se compone de cosas. Sin vecinos y fuera de toda conexión, él es el Tú y llena el firmamento. No como si no hubiera nada excepto él; sino que todas las cosas viven a *su* luz»[167].

Aunque la relación Yo-Tú se da entre las personas, Buber siente que también puede existir en algunas otras relaciones, como entre humanos y animales e incluso entre humanos y árboles[168]. En la respuesta a sus críticos, escrita en 1957, 34 años después de su publicación original, defiende su postura. Respecto a los animales, escribe: «Algunos hombres tienen en lo más profundo de su ser una potencial colaboración con los animales; en la mayoría de los casos, personas que no son en absoluto "animalescas" por naturaleza sino más bien espirituales»[169]. Incluso con un árbol, depende de la naturaleza del encuentro si hay una relación Yo-Ello o una relación Yo-Tú: «La viviente integridad y unidad de un árbol es algo que se niega a la mirada, no importa lo entusiasta que sea, de cualquiera que simplemente investiga, mientras que es manifiesto para aquellos que le dicen Tú, está presente cuando *ellos* están presentes: garantizan al árbol la oportunidad de manifestarlo, y el árbol que tiene ser lo manifiesta»[170].

166 Buber, *I and Thou*, 85.
167 *Ibid.*, 59.
168 *Ibid.*, 57, 144-146.
169 *Ibid.*, 172.
170 *Ibid.*, 173. Buber está dispuesto a incluir no solo los árboles sino «esta descomunal esfera que abarca desde las piedras hasta las estrellas».

Para Buber, el Tú que puede encontrarse en los humanos y en la naturaleza es fundamentalmente un modo de ir, más allá del mundo de las cosas, hasta el mundo de la realidad última, que es el eterno Tú:

> En cada esfera, en cada acto relacional, a través de todo lo que se nos hace presente, miramos la estela del eterno Tú; en cada una percibimos su aliento, en cada tú invocamos el eterno Tú, según el modo propio de cada esfera. Todas las esferas están incluidas en él, mientras que él no está incluido en ninguna.
>
> A través de todas ellas brilla la única presencia[171].

Buber habla con una voz deliberadamente oracular y poética. Su traductor, Walter Kauffmann, señala que su alemán, a menudo no coloquial, es realmente raro. Ello es debido a que Buber quiere evitar ser comprendido demasiado fácilmente, demasiado fácilmente asignado a categorías que las personas, de antemano, puedan llevar consigo. Para Buber, casi todo lo que se hable de Dios es hablar en modo Yo-Ello: Dios se convierte en una cosa cuya naturaleza pretenden comprender las personas, sobre la que pueden hablar sin parar, pero que no es el Dios de la relación, que para él es el único Dios que hay. Escribe: «Pero quienquiera que aborrezca el nombre [de Dios] y se figure que es ateo, cuando se dirige con todo su devoto ser al Tú de su vida que ningún otro puede limitar, se dirige a Dios»[172]. Buber hablaba sin reparos de la tradición del judaísmo, pero le estaba hablando también al mundo moderno, en el que nada podía darse por sentado en el ámbito de la religión o en el lenguaje sobre Dios. Lo que es importante para mi argumentación es su insistencia en la religión como una forma de vida, basada en la relación, en la presencia, como opuesta a las perfectamente válidas partes de nuestras vidas que están dedicadas a los objetos, a cosas. Confundir los dos ámbitos es no entender ninguno de ellos.

Aunque Buber no entró en la discusión de la relación entre religión y ciencia, quiero llamar a otro testigo, alguien que estuvo profundamente implicado en la ciencia y que no podía pensar en la religión excepto en relación con la ciencia. Fue a la vez un gran matemático, un gran científico, especialmente en el terreno de la física, y un gran teólogo. Si hay otro ejemplo de alguien que destaque tanto en esos tres campos, no sé quién podría ser. Su nombre es Blaise Pascal y vivió entre 1623 y 1662, en el siglo XVII, cuando la ciencia tal como la conocemos estaba apareciendo con rapidez. Pascal fue un niño prodigio con las matemáticas y publicó su primer tratado sobre esa materia, envidiado por Descartes, cuando tenía solo 16 años. Ayudó a demostrar, contra el argumento de Descartes, que puede

171 *Ibid.*, 150.
172 *Ibid.*, 124.

producirse un vacío en la naturaleza. Fue un inventor y en sus primeros años fue conocido sobre todo por su calculadora mecánica, que inventó para su padre, que era un funcionario de tributos. Mantuvo correspondencia con los más destacados pensadores de su tiempo, y fue aceptado como uno de ellos.

El 23 de noviembre de 1654, entre las 10:30 y las 12:30 de la noche, experimentó lo que en el capítulo 1 hemos llamado un evento unitivo. Después cosió a su ropa un trozo de pergamino en el que había escrito una descripción de ese acontecimiento, si es que se puede llamar descripción a una serie de exclamaciones. El documento comienza, antes de las exclamaciones, con una palabra: «Fuego». El fuego es un símbolo religioso central en muchas culturas, pero, como científico, Pascal era perfectamente consciente de sus propiedades físicas. Las exclamaciones empiezan:

> «Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob»,
> no de los filósofos ni de los sabios.
> Certidumbre, certidumbre, sentimiento, alegría, paz.
> Dios de Jesucristo[173],

y continúan con el mismo tono durante 21 líneas más, sin llegar a ser nunca una narrativa conectada con ellas. Desde 1646, Pascal y su familia estaban bajo la influencia del jansenismo, un movimiento católico rigorista con base en la comunidad religiosa de Port Royal, y su anteriormente convencional práctica católica adoptó un giro más serio. La fama internacional que le había aportado su obra científica y su creciente amistad con círculos aristocráticos se convirtieron para él en objetos de inquietud; le preocupaba el pecado de orgullo.

Tras su experiencia de conversión, sin embargo, no abandonó la ciencia, pues continuó trabajando con problemas matemáticos hasta que se lo permitió la enfermedad. No obstante, concedió cada vez más tiempo a los asuntos religiosos, defendiendo a la comunidad de Port Royal, contra ataques procedentes principalmente de los jesuitas, en sus *Cartas provinciales*. De esas cartas, escritas en 1656 y 1657, se ha dicho que, literariamente, crearon la prosa del francés moderno, pero, sustancialmente, fueron también una crítica minuciosa de lo que Pascal interpretaba como distorsionados puntos de vista sobre la fe, en particular entre los jesuitas. En sus últimos años se dedicó a la redacción de notas para una proyectada *Apología de la religión cristiana*, dirigida a sus elegantes amigos escépticos a los que deseaba demostrar qué faltaba en sus vidas. Esas notas nunca fueron redactadas conjuntamente como un discurso continuo, sino que, cuando fueron publicadas tras su muerte, se les dio el título de *Pensamientos* y se

173 Blaise Pascal, *Pensées*, edición revisada y traducida por A. J. Krailsheimer (Penguin, Londres, 1995 [1670]), 285 [versión en español de los traductores].

convirtieron en la más conocida y más influyente de todas sus obras, reconocida como un clásico literario, filosófico y teológico.

La cuestión de cómo una de las más destacadas personalidades de la primera ciencia moderna pudo abordar los asuntos de la religión como primordial (aunque nunca exclusiva) preocupación durante sus últimos años ha suscitado gran cantidad de comentarios. Yo pretendo, sencilla y brevemente, indicar cómo vio el propio Pascal lo que estaba haciendo, cómo distinguió los diversos ámbitos de su vida. La frase clave está aquí: *Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*. De sus múltiples traducciones, para mí la más sencilla es: «El corazón tiene razones que la razón no conoce»[174]. Sería fácil dar a esta frase una interpretación racionalista, pero solo si no tratamos de comprender con cuidado lo que Pascal quiere decir al hablar de corazón y razón. Pascal tenía la idea de que hay en realidad tres órdenes de conocimiento, que no deben confundirse ya que operan a diferentes niveles: el del cuerpo (los sentidos), el de la mente (la razón) y el del corazón, que debemos tratar de comprender, al no ser tan obvio como los otros dos. En primer lugar, Pascal era consciente del papel del corazón en la anatomía humana, así que el corazón como fuente de conocimiento tiene que ser metafórico, pero por otro lado el lenguaje religioso es habitualmente metafórico y ese empleo metafórico de «corazón» era ya antiguo en tiempos de Pascal, al tener una fuerte base bíblica.

Pascal mantenía que cada tipo de conocimiento —de los sentidos, de la razón, y del corazón—es válido cada uno a su manera, pero que no debemos confundirlos. De la fe, que viene del corazón, y de los sentidos, escribió: «La fe ciertamente nos dice lo que no nos dicen los sentidos, pero no lo contrario de lo que ven; está por encima de, y no contra, ellos»[175]. El corazón es la fuente del conocimiento innato, como es el espacio, el tiempo, el movimiento y el número, a partir de los cuales se inicia la razón pero que ella no puede producir. Es también la fuente del amor y, con la ayuda de Dios, de la fe. La fe basada solo en la razón es «solamente humana e inútil para la salvación»[176]. Consecuentemente, Pascal creía que las pruebas metafísicas de la existencia de Dios son inútiles[177]. La razón, sin embargo, puede decirnos mucho sobre el mundo:

> Dejad al hombre contemplar la plenitud de la naturaleza en su total y noble majestad, dejadle volver la vista lejos de los humildes objetos a su alre-

---

174 *Ibid.*, 127. La numeración de los pasajes en ambas ediciones son de Blaise Pascal, *Pénsees*, Louis Lafuma (ed.) (Editions du Seuil, París, 1962), 423 (de aquí en adelante citado como Lafuma), y Blaise Pascal, *Pensées et Opuscules*, Leon Brunschvicg (ed.) (Hachette, París, 1920), 277 (en adelante citado como Brunschvicg) [versión en español de los traductores].

175 *Ibid.*, 56. Lafuma, 185, Brunschvicg, 265.

176 *Ibid.*, 28-29. Lafuma, 110, Brunschvicg, 282. La versión entera de este fragmento es particularmente útil para entender la idea de Pascal sobre el corazón.

177 *Ibid.*, 57. Lafuma, 190, Brunschvicg, 543.

dedor, dejadle mirar la cegadora luz establecida como una lámpara eterna para iluminar el universo, dejadle ver la tierra como una mera mota comparada con la vasta órbita descrita por esa estrella, y dejadle que se maraville al comprobar que esa vasta órbita no es más que el punto más diminuto comparada con la descrita por las estrellas que rotan por el firmamento[178].

No solo la razón puede ofrecernos la verdad en su propia esfera, como pueden los sentidos en la suya, sino que la razón es una fuente profunda de dignidad humana. En un famoso pasaje, Pascal escribió:

El hombre solo es una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña que piensa. No es necesario que todo el universo se arme para aplastarla: un vapor, una gota de agua bastan para matarle. Pero aunque el universo lo aplastara, el hombre seguiría siendo más noble que quien le mata, porque sabe que muere, y de la ventaja que el universo tiene sobre él nada sabe el universo[179].

Pascal vivió en un momento en que aumentaba considerablemente nuestro conocimiento del universo en el que vivimos. El telescopio y el microscopio, con ayuda de la razón, fueron abriendo campos desconocidos para anteriores humanos. Pascal solo podía maravillarse ante la grandeza y la dignidad que nos concede la razón. Pero al final, la razón también nos da el conocimiento de nuestra desdicha, de nuestra incapacidad, sin ayuda, de salvarnos a nosotros mismos. Esa es la misión del corazón cuando nos conduce ante la presencia de Dios. Solo esa presencia puede salvarnos, como descubrió Pascal en noviembre de 1654. Desde el punto de vista de mi argumentación, Pascal ofrece un ejemplo de cómo un gran matemático y científico puede ver el conocimiento como procedente de varias esferas. Sin negar de ningún modo la grandeza y la dignidad de la razón, entendió que la fe viene del corazón, que tiene razones que la razón no conoce.

De nuevo la religión como juego

Ver los *Pensamientos* de Pascal como juego, incluso como juego en serio, no es fácil. Es un libro lleno de angustia, e incluso él describe su experiencia de conversión como juego. Quizá sus matemáticas, con las que estaba obsesionado desde su infancia, fueran una especie de juego para él. Diversos y serios pensadores han tenido que admitir que su obra más seria fue jugar. Podemos cerrar este capítulo volviendo a otro gran pensador, Platón, que nos dejó algunas de las más notables palabras so-

178 *Ibid.*, 60. Lafuma, 199, Brunschvicg, 72.
179 *Ibid.*, 66. Lafuma, 200, Brunschvicg, 347.

bre el juego que se hayan escrito nunca. Durante mucho tiempo he sido consciente de que el libro 2 de *Las Leyes* de Platón es uno de los más brillantes y más felices pasajes de todos sus escritos, lo que no podía dejar de llamarme la atención al acordarme que hacia el final de *Las Leyes* uno se encuentra con algunos de los más oscuros pasajes escritos por él. Fue el gran libro de Huizinga el que me recordó que algunos de esos brillantes pasajes que recordaba son sobre el juego. En el libro 2 Platón explica el valor de los festivales y vincula su origen con el juego de los niños:

> Esta educación [basada en el adecuado ordenamiento de las pasiones en la niñez] que consiste en placeres y dolores correctamente dirigidos tiende a aflojarse en los seres humanos, y se acaba corrompiendo en buena medida en el transcurso de la vida. Así, movidos a compasión por el sufrimiento que es natural al género humano, los dioses han ordenado el ciclo de festivales como intervalos de descanso del trabajo. Nos han dado como acompañantes en la celebración a las Musas, con su jefe Apolo, y a Dioniso, para que esas divinidades puedan hacer restablecerse a los humanos. De ese modo a los hombres les sostienen sus festivales en compañía de los dioses.
>
> Es preciso que veamos si las cosas que nos canta ahora el argumento son verdaderas y conformes con la naturaleza. El argumento afirma que cada cosa joven, por así decirlo, es incapaz de mantener en calma su cuerpo o su voz, sino que siempre busca moverse y gritar: los seres jóvenes saltan y brincan como si el placer les llevase a danzar y a jugar juntos, y a emitir toda suerte de gritos. Los otros animales, dice el argumento, carecen de la percepción del orden y del desorden en los movimientos (los órdenes que han recibido los nombres de «ritmo» y «armonía»); a nosotros, por el contrario, se nos han concedido esos mencionados dioses como compañeros de danza y ellos nos han dado la placentera percepción del ritmo y de la armonía. Con ese sentimiento nos mueven y nos hacen formar coros, juntándonos en cantos y danzas; y por eso les otorgaron el nombre de «coros»: que procede de la «alegría» *(charã)* que es natural a esas actividades[180].

Huizinga ha llamado mi atención con otro pasaje de igual o mayor importancia, y su traducción me ha parecido de lo más satisfactoria:

> Yo digo que el hombre tiene que ser serio con lo serio. Solo Dios merece la suprema seriedad, pero el hombre ha sido hecho para ser juguete de Dios, y eso es lo mejor en él. Por lo tanto cada hombre y mujer deberían vivir la

---

[180] Platón, *Leyes*, 2.653, en Thomas Pangle trad., *The Laws of Plato,* (Basic Books, Nueva York, 1980), 32-33, con ayuda de la traducción de Platón de A. E. Taylor en *The Collected Dialogues,* Edith Hamilton y Huntington Cairns (eds.) (Pantheon Books, Nueva York, 1961), 1250-51 [versión en español de los traductores]. En el capítulo 3 veremos que Platón estaba en lo cierto con respecto al ritmo y la armonía: solo los humanos son capaces de «mantenerse unidos a un tiempo».

> vida de esa manera y practicar los juegos más nobles con una mentalidad distinta de la que tienen ahora... Porque consideran la guerra como una cosa seria, aunque en la guerra no se da ni juego ni cultura dignos de ese nombre, y que son las cosas que consideramos más serias. Por tanto todos deben vivir en paz lo mejor que puedan. ¿Cuál es entonces la manera justa de vivir? La vida debe vivirse como juego. Practicar ciertos juegos, hacer sacrificios, cantar y bailar, y entonces un hombre podrá congraciarse con los dioses y defenderse contra sus enemigos y ganar la competición[181].

Si, para Platón, Apolo y Dioniso conducen a los humanos a la danza y Dios parece querer que, sobre todo, los humanos jueguen ¿qué ocurre con el propio Platón? ¿Él juega? Platón a menudo utiliza mitos para expresar partes esenciales de sus enseñanzas. Huizinga cree que los mitos forman parte del «hábito de juego de la mente» que vemos en los niños: «Involuntariamente juzgamos siempre la arcaica creencia del hombre en los mitos que crea por nuestros estándares de convicción científica, filosófica o religiosa. Un elemento medio en broma lindante con la fantasía es inseparable del verdadero mito»[182]. Y pone a Platón como ejemplo. Platón, al tiempo que utiliza a menudo los mitos para exponer sus argumentos más importantes, dice luego de la narración que, en su conjunto, es verdad, o «algo como la verdad», o «probable», dejando claro que está utilizando el mito para hacer entender una idea y no para dejar grabado a fuego un relato. Por ejemplo, en su *Político*, el desconocido (que en este diálogo hace las veces de Sócrates), después de enredarse en un argumento muy abstruso, pregunta a su joven interlocutor si no debieran volver a «las antiguas leyendas», lo que implicaría «mezclarse en una suerte de juego». El joven le dice que siga adelante, y el desconocido replica: «En tal caso, escucha atentamente mi relato, como lo hacen los niños, pues lo cierto es que no hace tantos años que has dejado atrás los juegos de los niños»[183].

Para Huizinga, el mito nunca está lejos del mundo del juego. Podemos preguntarnos si Platón tampoco lo está. Se dice que en sus primeros años quería ser un escritor de tragedias —de obras de teatro— e incluso que, después de empezar a comprender a Sócrates, quemó sus tragedias. No obstante, excepto por unas pocas cartas de dudosa autenticidad, todos sus escritos tienen una forma dramática: son diálogos. A través de Huizinga aprendemos que, de acuerdo con Aristóteles, la fuente de la forma de los diálogos de Platón no era la tragedia, sino la farsa; sostenía que Platón siguió a «Sofron, un escritor de farsas —*mimos*—, y Aristóteles abierta-

181 Platón, *Leyes*, 7.796, en Huizinga, *Homo Ludens*, 18-19.
182 Huizinga, *Homo Ludens*, 143.
183 Platón, *Político*, 268d. He recurrido a la traducción de J. B. Skemp publicada por Hamilton and Cairns, *Complete Dialogues*, 1033, y a la traducción que C. J. Rowe hace en *Plato: Complete Works*, John M. Cooper (ed.) (Hackett, Indianápolis, 1997), 310 [versión en español de los traductores].

mente dice del diálogo que es una forma de *mimos*, que a su vez es una forma de comedia»[184].

Se podría argüir que hay un «mito serio» en el centro mismo de toda la obra de Platón: la vida y la muerte de Sócrates, y que ese mito es una tragedia. Ciertamente hay mucho de tragedia en los diálogos explícitamente dedicados al juicio y a la muerte de Sócrates. Pero Sócrates no es nunca tan serio como sus amigos cuando estos le piden que escape a la sentencia de muerte abandonando Atenas, como todos esperan que haga. Con 70 años, declara que ha vivido como ciudadano de Atenas y que morirá como ciudadano de Atenas, y que no tiene intención de huir. También deja claro que no le tiene miedo a la muerte. Se acuerda uno de la discusión sobre tragedia y comedia al final del *Symposium*, cuando Sócrates y Aristófanes sostienen que sería imposible para un hombre escribir ambos géneros, pero Sócrates dice que «el mismo hombre puede ser capaz de escribir tanto comedias como tragedias, pues el poeta trágico puede ser también un comediante»[185]. ¿Se está describiendo no solo a sí mismo sino también a Platón?

Así que, con Platón, he vuelto al tema central de este capítulo: el surgimiento de la religión a partir del juego de los mamíferos. Me he adentrado profundamente en nuestro pasado evolutivo para descubrir el origen del cuidado parental y el juego hace varios millones de años, en el saltar y brincar de «las cosas jóvenes», como dijo Platón. El juego es tan importante para mí porque mucho antes del *Homo sapiens*, probablemente mucho antes de los primates, el juego había ya emergido en la evolución de los mamíferos como un ámbito protegido hasta cierto punto de las presiones seleccionistas, con una finalidad inherente a su práctica, por mucho que pueda haberse demostrado adaptativo en las formas secundaria y terciaria. El lenguaje y la cultura han dado al juego la posibilidad de una enorme elaboración creativa, y, con la constante ayuda de Johan Huizinga y los pasajes de Platón que señaló el propio Huizinga, me he encontrado con el rito y la religión emergiendo del juego. Aquí, también, nos encontramos con prácticas cuyo sentido, en primer lugar, es inherente a esas prácticas, aunque puedan tener consecuencias adaptativas o no adaptativas como lo reflejan de nuevo en el mundo de la vida cotidiana. Pero si el rito viene del juego, muchos otros ámbitos de la vida proceden del rito y de sus implicaciones culturales. Más arriba he tratado de indicar el complejo proceso histórico en que eso ha consistido.

En diversos lugares relativamente tarde, la ciencia emergió como una de esas esferas cuyo bien es inherente a ella, y de nuevo para conducir a

---

184 Huizinga, *Homo Ludens*, 149-150, donde cita a la *Poética* de Aristóteles 1447B [versión en español de los traductores].

185 Platón, *El banquete*, 223, traducción de Michael Joyce para Hamilton and Cairns, *Collected Dialogues*, 547 [versión en español de los traductores].

unas enormes consecuencias adaptativas más tarde. En una cultura que privilegia a la teoría, hemos tendido a pensar de esas esferas, la religión y la ciencia en particular, que eran cognitivas, sobre todo como vías de conocimiento. Pero he venido manteniendo que en primer lugar se trata de prácticas, no de teorías, de maneras de vivir más que de formas de conocimiento. Al releer este capítulo, las palabras de Steven Weinberg me han impresionado vivamente con ese argumento. Aunque cuanto más comprende el universo más sin sentido le parece, la actividad de indagación, la «búsqueda misma», «el esfuerzo por entender el universo», incluso si lo que entiende no es reconfortante, es un bien en sí mismo, es de por sí una fuente de significado. En mis lecturas para preparar este capítulo he aprendido precisamente lo emocionante que es la práctica de la ciencia natural, lo mucho que hay que aprender, cuántos de sus aspectos más importantes son todavía objeto de duda. La amplitud de la búsqueda, la sensación de que pronto se abrirá alguna nueva puerta, alguna idea nueva en la que nadie ha pensado antes, de la cual la idea de la selección natural de Darwin es el arquetipo, crea un compromiso existencial con la propia indagación, con independencia de a dónde conduzca.

Escribí este capítulo en un mundo en el que las guerras culturales entre ciencia y religión proseguían embravecidas, y fue solo cuando lo estaba acabando cuando se publicó el excelente libro de Barbara Herrnstein Smith *Natural Reflections* y pude aprovecharme de su sosegado y perspicaz punto de vista sobre los principales aspectos de esas guerras. Estoy interesado en situarme a ambos lados de una demasiado polarizada oposición, no solo entre ciencia y religión, sino entre las metodologías de la explicación científica y la comprensión humanística[186]. Smith sitúa a dos figuras que me han influido enormemente, Émile Durkheim y Max Weber, en el lado de la «explicación naturalista», y seguramente acierta haciéndolo así. Sin embargo, ambos, y Weber de manera muy explícita, también se dedicaban a la interpretación humanística[187]. Weber llamaba a ese método *Verstehen,* que puede traducirse por «comprensión» o «interpretación». El artículo de Wikipedia sobre *Verstehen* lo describe como «análisis no empírico, empático, o participativo de los fenómenos sociales», pero no hay nada «no empírico» en el análisis empático o participativo de los fenómenos sociales. Semejante indagación implica el esfuerzo de ponerse uno en el lugar de la persona o personas bajo escrutinio y de intentar ver el mundo como lo ven ellos. Eso me parece eminentemente empírico, en el sentido de que es un valioso esfuerzo por acceder al muy central aspecto de qué está pasando realmente entre las personas objeto de estudio. Una manera de hacer la distinción entre las metodologías científica y humanística es decir que las explicaciones científicas están

186 Smith, *Natural Reflections,* 140-146.
187 *Ibid.,* 33.

interesadas en las causas y funciones de las actividades objeto de estudio; la comprensión humanística está interesada en su significado. A mí me parece que tanto la ciencia como las humanidades requieren de ambos tipos de metodología.

Me ha interesado mucho la evolución biológica del cuidado parental y el comportamiento «amoroso» desarrollado entre madre e hijo desde los primeros tiempos de los mamíferos. Por supuesto que uno puede evitar una palabra como «amoroso», aunque yo la haya tomado de un etólogo, Eibl-Eibesfeldt, y aunque parezca captar algo importante de lo que realmente sucede. Frans de Waal dice en algún momento que cuando algunos biólogos insisten en que puede hablarse de chimpancés que «alzan la comisura de sus bocas», pero no de que «se ríen», en realidad están limitando la posibilidad de una plena comprensión científica.

Otra característica de las guerras culturales y de la polarización metodológica, puesta de manifiesto por B. H. Smith, es que postulan que cada lado de una radical dicotomía sea monumentalmente homogéneo, cuando de hecho cada uno de ellos supone una variedad tal de actividades, prácticas, creencias y pretensiones para el conocimiento que es más bien imposible verlas como conjuntos unificados, sino solo como agregaciones vagamente relacionadas[188]. Algunos rechazan incluso que el término «religión» sea útil, puesto que cubre tal variedad de cosas, y la propia B. H. Smith cree que la distinción entre ciencia y tecnología es inaplicable para la mayor parte de la historia, en la que hay aspectos de un *continuum* sin una sencilla diferenciación[189].

A pesar de que creo que las definiciones, si bien siempre problemáticas, son inevitables para delinear, aunque sea aproximadamente, un campo de investigación, todo este libro es una recopilación de casos muy diversos, y cualquiera que lo lea hasta el final tendrá una vívida sensación de lo extremadamente variable que es sobre el terreno esa cosa llamada «religión». Pero como la religión tiene que ver con asuntos tan cruciales para la identidad humana, para el propio sentido del yo y del mundo y la relación entre ambos, un análisis puramente causal, funcional, dejaría fuera la parte más importante. Creo que este tema está muy relacionado con la diferencia entre reduccionistas y emergentistas en el campo de la biología. El reduccionista piensa que una explicación es completa cuando ha dejado al descubierto los componentes y las fuerzas que han dado lugar al fenómeno en cuestión; cuando uno se ha movido un nivel hacia abajo para ver de dónde provenía algo. El emergentista cree que muchos fenómenos tienen propiedades que son genuinamente nuevas, que no son solamente una extrapolación de las propiedades de sus componentes, y

188 *Ibid.*, 27.
189 *Ibid.*, 135.

que no pueden ser entendidos si no es a su propio nivel. Kant lo puso de manifiesto cuando dijo que las máquinas pueden desarmarse y volverse a ensamblar, pero que los organismos, cuando se desarman, mueren. Cuando Terrence Deacon habla de las emociones complejas que se desarrollan entre los humanos tras la adquisición de cultura y lenguaje, tales como el asombro, la ecuanimidad y la autotrascendencia, y señala que están basadas en emociones más rudimentarias que compartimos todavía con los primates, como el miedo y el gozo, pero que no son reducibles a ellos, está dando un paso que a los humanistas les sería familiar.

Los diversos ámbitos de la vida, los sistemas culturales, las múltiples realidades no solo no deben ser cosificadas e imaginadas como más homogéneas de lo que son, sino que, contrariamente al argumento de Gould sobre los magisterios no superpuestos, debemos tomar nota no solo de lo mucho que se superponen sino de lo que participan entre sí. B. H. Smith nos recuerda que la religión y la ciencia no siempre fueron vistas como si estuvieran en desacuerdo, ya que durante siglos la ciencia existente tuvo lugar en Occidente en universidades fundadas por órdenes religiosas u otras entidades de la Iglesia católica y era vista como parte de una más amplia cultura religiosa, y no en guerra con ella[190].

A medida que las sociedades han crecido en tamaño y complejidad se han desarrollado esferas más diferenciadas, pero que han seguido cruzándose e influyendo mutuamente. Tampoco debiéramos olvidar que todas están relacionadas con, e influidas por, el mundo de la vida cotidiana de Schutz. El notable (aunque relativo) igualitarismo de las culturas de los cazadores-recolectores, señalado antes, se refleja en ritos en los que participa la sociedad en su conjunto, a veces, como veremos, con grupos de género que expresan su propia identidad en conflicto y reconciliación el uno con el otro. Como la jerarquía regresó a las sociedades humanas, también las religiones se hicieron más jerárquicas, reforzando a menudo una dominación masculina más fuerte que la encontrada entre los cazadores-recolectores. Ningún estudioso de Weber podrá dejar de ver cómo una sociedad más grande, en particular en los campos de la política y la economía, influye en los desarrollos religiosos, pero tampoco las poderosas influencias en la dirección contraria.

Precisamente porque la religión es con frecuencia tan cercana a la identidad personal y grupal, el fracaso en comprenderla o respetarla ya sea por aquellos interesados solamente por lo que ellos creen que es investigación objetiva ya sea por aquellos que creen que toda religión es dañina y que sería mejor erradicarlas, ha suscitado un gran resentimiento de los creyentes. Los científicos han sufrido golpes a su propia identidad similares por parte de aquellos que impedirían a la ciencia hacer ciertos tipos de investigación (más bien poco numerosos), o que ofrecen sus pro-

190 *Ibid.*, 132.

pios tipos de ciencia para que se enseñen juntamente con «la ciencia normal», como ocurre con el creacionismo científico (bastante más numerosos). He aceptado la validez de la ciencia como una precisa explicación provisional de la «naturaleza», y no veo razón alguna en tratar de limitarla, o de imaginar el funcionamiento de fuerzas no naturales que ofrecerían explicaciones adicionales. Pero, de nuevo, B. H. Smith ha señalado no solo que durante mucho tiempo buena parte del mundo careció de una idea de «naturaleza», sino que incluso donde existe sus definiciones son problemáticas e implican la tendencia circular a definir a la naturaleza como lo no sobrenatural y viceversa, dependiendo cada concepto de una definición nada clara del otro[191].

He insistido en que las diversas esferas de la vida tienen sus propias prácticas cuyo sentido es interno a la práctica, aunque a menudo apropiada para otros usos por fuerzas externas. También he mantenido que la práctica es anterior a la creencia y que la creencia es mejor entendida como una expresión de la práctica. De manera que la verdad científica, sobre la cual no tengo duda, es una expresión de la práctica científica y no tiene una prioridad metafísica sobre otros tipos de verdad. Cuando nos encontramos con Buber hablando del eterno Tú, que brilla a través de los rostros de los demás humanos, a veces de los rostros de animales, incluso en ocasiones a través de árboles, rocas y estrellas, sería fácil tratar de encontrar una explicación científica a la razón de haber dicho eso. Pero semejante explicación, que bien podría ser cierta, en modo alguno podría refutar la verdad de la que habla Buber. De manera similar, el inesperado encuentro de Pascal en noviembre de 1654, que él caracterizó como «Fuego», tiene validez más allá de cualquier explicación psicológica evolutiva del mismo. La ciencia es una vía extremadamente valiosa de acceso a la verdad. No es la única. Pretender que es la única es lo que legítimamente se llama «cientificismo» y que encuentra su lugar entre los diversos fundamentalismos de este mundo[192].

La historia de la evolución cósmica y biológica, que he tratado de contar de forma muy condensada, es, para mí y para muchos, poderosa y convincente. Para muchos científicos conduce a lo que ellos mismos expresan como sentido del asombro. Esta es una respuesta perfectamente natural y legítima, pero, y aquí los naturalistas religiosos que he descrito antes estarían de acuerdo, es un caso en el que la esfera religiosa y la esfera científica van juntas, de hecho se solapan. Dado el nivel de tensión en las actuales discusiones sobre estos temas, no espero conformidad acuerdo, o incluso, necesariamente, comprensión. Estoy sencillamente intentando ser claro sobre dónde me sitúo.

---

191 *Ibid.*, 89-94.
192 *Ibid.*, 31-32.

En el capítulo 3 describiré el esquema de la evolución cultural y religiosa que he encontrado más provechoso, es decir, la obra de Merlin Donald. Y luego comenzaré a considerar el principal tema de discusión de este libro, la descripción de formas particulares de religión y cómo funcionan realmente.

3
La religión tribal: la producción de significado

En el capítulo 1 ofrecí una tipología de representación religiosa —unitiva, enactiva, simbólica y conceptual— para describir los modos en los que las religiones han entendido la realidad. Los conceptos de representación enactiva, simbólica y conceptual eran una adaptación de la obra de Jerome Bruner sobre el desarrollo infantil. De acuerdo con Bruner, quien a su vez está adaptando sus categorías partiendo de Piaget, el niño aprende en primer lugar sobre el mundo actuando sobre este. Es mediante agarrar, lanzar, alcanzar, como los niños llegan a conocer los objetos que les rodean. En el temprano aprendizaje del lenguaje el símbolo y el objeto se fusionan —el sol y la palabra para referirse al sol no se diferencian— y el empleo más común del lenguaje es el narrativo. Aunque el aprendizaje de conceptos comienza a los 5 o 6 años de edad, no se hace maduro hasta la adolescencia. Mantuve que la religión recurre a todas esas formas de representación: del mismo modo que el niño continúa utilizando las representaciones enactiva y simbólica, incluso después de haberse hecho conceptualmente sofisticadas, también lo hacen las religiones. Introduje las tres etapas del desarrollo de la representación de Bruner con una etapa inicial, una especie de fase cero porque no puede representarse, de consciencia unitiva que se torna experiencia religiosa en muchas ocasiones y lugares.

En el capítulo 2 situé la evolución de la religión en la historia profunda del cosmos y la vida sobre la Tierra, concentrándome en aquellos rasgos

de la evolución de los mamíferos que proporcionó las condiciones para el surgimiento del rito, posiblemente como un desarrollo a partir del juego de los animales, pero aludiendo solo indirectamente a las formas de representación religiosa descritas en el capítulo 1. Es ahora el momento de estudiar cómo pueden haber surgido esos modos de conocimiento en la historia evolutiva y de observar desde más cerca el rito y el mito, así como las religiones tribales y arcaicas donde son tan importantes.

Mi tarea está en gran medida facilitada por la obra de Merlin Donald, cuyo libro *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*[1] ofrece un panorama del desarrollo de la cultura humana que es paralelo filogenéticamente a lo que mi tipología de representación religiosa ha descrito en gran medida ontogenéticamente. Sus tres etapas de la cultura humana —mimética, mítica y teórica— son paralelas a mis tipos enactivo, simbólico y conceptual de representación religiosa, y su etapa que es punto de partida en los prehumanos pero avanzada en los mamíferos, la cultura episódica, tiene incluso cierta posible repercusión en mi tipo unitivo. En este capítulo quiero principalmente utilizar su descripción de las culturas mimética y mítica para que nos ayude a entender el rito y el mito en las sociedades tribales, seguida en los capítulos siguientes por una exposición del rito y el mito en los cacicazgos y las sociedades arcaicas, pero más adelante volveré a la idea de Donald de cultura teórica, que se aparta y critica significativamente, aunque nunca abandona, las fases anteriores.

Cultura episódica

Empezaré por dedicar una breve mirada al escenario que para Donald es el punto de referencia, la cultura episódica. Hasta dónde pueda remontarse en el tiempo la idea de cultura es una cuestión abierta. Hay quienes han sostenido que todo comportamiento aprendido, como opuesto a lo que está genéticamente determinado, incluso si es aprendido por ensayo y error por el organismo individual, puede verse como cultura, aunque otros reservarían la cultura para el comportamiento que es transmitido, por imitación cuando no por enseñanza, de un animal a otro. La descripción de Donald de cultura episódica se aplica a diversas especies de mamíferos avanzados, pero saca sus ejemplos en gran parte de los primates no humanos:

> Su comportamiento [de los grandes simios], complejo como es, parece irreflexivo, concreto, y ligado a la situación. Incluso sus usos del lenguaje de signos y su comportamiento social son inmediatos, respuestas a corto

1 Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition* (Harvard University Press, Cambridge, 1991). Donald ha desarrollado su tesis más a fondo en *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness* (Norton, Nueva York, 2001).

plazo hechas al entorno. De hecho, la palabra que parece encarnar mejor la cultura cognitiva de los simios (y probablemente también de muchos otros mamíferos...) es el término *episódica*. Sus vidas se viven enteramente en el presente, como una serie de episodios concretos, y el máximo elemento de sus sistemas de memoria parece estar al nivel de la representación de eventos. Mientras los humanos tienen representaciones de memoria simbólica abstracta, los simios están limitados a la situación o episodio concreto; y su comportamiento social refleja esa limitación situacional. Su cultura podría por lo tanto ser clasificada como una cultura episódica[2].

Lo que es cultural a propósito de la cultura episódica es que de la experiencia de eventos previos los individuos aprenden a qué tipo de evento se están enfrentando, cómo están situados los elementos del mismo, de manera que sea posible una respuesta adecuada. Por ejemplo, un chimpancé amenazado por un simio más dominante tiene que decidir si comportarse de un modo sumiso, o huir, o buscar posibles aliados con los que resistir la amenaza. Solo una buena memoria de cómo han funcionado tales situaciones en el pasado conducirá a una buena decisión en el presente. Buena parte del aprendizaje sobre cómo responder a los eventos avanza desde la primera infancia, principalmente a través de la observación del comportamiento de otros chimpancés. Lo que se aprende en un grupo, debido a que no está genéticamente codificado (aunque la capacidad para un sutil aprendizaje lo está) será ligeramente diferente de lo que se aprende por otros chimpancés en otros grupos, y así puede ser llamado cultura.

En el capítulo 2 he querido subrayar dos rasgos de crucial importancia que los humanos comparten con los mamíferos superiores, que son la atención y la intención, y su importancia se hace más clara en el contexto de la cultura episódica. Los simios deben de estar muy atentos a lo que está pasando, al aquí y ahora. Una aguda atención a la situación presente, informada por memorias de eventos similares previos, les permite actuar eficazmente para cumplir con sus intenciones, es decir para alcanzar los objetivos en torno a los cuales está organizada su acción. La percepción episódica sigue siendo significativa para los seres humanos: nuestra comprensión del mundo también comienza con la cultura episódica. Aunque en conjunto las capacidades para la intención y la atención se refuerzan mutuamente, no son forzosamente simultáneas y pueden ser, por necesidad, tanto alternativas como alternadas. La capacidad para el comportamiento intencional es ciertamente fundamental para cualquier recolector, pero también lo es la capacidad de atención. Un buen recolector, humano o no humano, necesita cultivar la capacidad de atención. John Crook señala que en una economía de cazadores-recolectores: «La atención al aquí y ahora sería sumamente valiosa cuando un cazador, con

2 Donald, *Origins of the Modern Mind*, 149.

el arma preparada y moviéndose sigilosamente, oyera un sonido. De inmediato, surge una condición totalmente centrada en el aquí y ahora en la que la atención queda totalmente abierta al más ligero cambio de situación que pudiera presagiar o la aparición de una presa o un peligro. Esa receptividad es un tanto irreflexiva, pues la intencionalidad teleológica se aleja de la consciencia»[3].

Las formas culturales mucho más complejas que hemos desarrollado a lo largo de los últimos 2 millones de años o más, sin embargo, nos permiten pensar en un abanico de posibilidades considerablemente más amplio que las disponibles para los mamíferos más estrictamente confinados al aquí y ahora. Pero ese más extenso bagaje cultural (si hablo desde el punto de vista de la cultura episódica) puede también meterse en el camino de la percepción inmediata del aquí y ahora. El incesante parloteo del lenguaje interno puede impedirnos ver lo que hay frente a nuestros ojos. Así, algunas formas de práctica religiosa, como la meditación, están concebidas para escapar tanto como sea posible a las representaciones complejas, en particular las representaciones lingüísticas, para alcanzar una «concentración en un solo punto», por utilizar el lenguaje zen, de inmediata percepción sin palabras del aquí y ahora. Quizá cuando tal percepción inmediata se hace total podemos hablar de consciencia unitiva, la cual, aunque a menudo implica ver, está siempre más allá de las palabras, y nunca puede ser descrita con palabras más que después del hecho.

No quiero ir más allá de sugerir la posibilidad de que el tipo más profundo de experiencia religiosa esté enraizado en nuestra más elemental forma de percepción como mamíferos. Soy consciente de que la atención del mamífero, por finamente pulida y sutil que sea, está casi siempre al servicio de fines utilitarios. Está diseñada para hacer plenamente presentes a los animales en el aquí y ahora de manera que puedan relacionarse más eficazmente con los otros miembros del grupo, encuentren alimento y parejas, y mejoren su estatus en el grupo, así como para defenderse de posibles ataques. Una atención alerta también es un activo valioso para los humanos que busquen satisfacer sus intenciones, incluidas las intenciones morales que son mucho más que utilitarias[4]. Pero la concreta inmediatez de una consciencia plenamente presente en el aquí y ahora puede ser también un recurso significativo para la vida religiosa.

---

3 John H. Crook, «The Experiential Context of Intellect», en *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans,* Richard W. Byrne y Andrew Whiten (eds.) (Clarendon Press, Oxford, 1988), 359-360.

4 El último capítulo de *The Good Society* escrito por Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler y Steven M. Tipton (Knopf, Nueva York, 1991), se titula «Democracy Means Paying Attention».

CULTURA MIMÉTICA

Quisiera describir detenidamente lo que Merlin Donald quiere decir con cultura mimética, que guarda un estrecho paralelismo con la representación enactiva, porque hace inteligible lo sucedido durante un largo periodo de la evolución humana, muy probablemente el periodo entre la aparición del *Homo erectus*, hace 1,8 millones de años, y el surgimiento de nuestra especie, *Homo sapiens*, durante los últimos 200.000 a 300.000 años[5]. En cuanto al punto de partida, del periodo de escisión en el linaje de los homínidos del linaje conducente a los modernos chimpancés, sabemos poco excepto que los homínidos se hicieron bípedos y que en algún momento de hace más de 2 millones de años comenzaron a hacer sencillas herramientas de piedra. Puede que fueran más parecidos a los modernos chimpancés de lo que lo somos nosotros, pero no podemos saber hasta qué punto eso pueda ser así. Empezamos a saber mucho sobre el pasado reciente gracias a la arqueología y la historia. Pero sobre cómo era la cultura humana durante la mayor parte de los últimos 2 millones de años, tenemos pocas pruebas directas y siempre tendremos que depender de la especulación bien fundamentada. Incluso el primer desarrollo de la cultura de nuestra especie —es decir, entre hace 200.000 y 50.000 años o así— sigue estando envuelto en la incertidumbre, aunque tengamos razones para creer que el lenguaje rápido moderno tiene al menos 150.000 años de edad[6].

Se podría discutir el punto de partida: después de todo, por cercanos que podamos ser a los chimpancés, ellos también han estado evolucionando durante los millones de años desde que nuestro linaje se desgajó del suyo. ¿Cómo podemos estar seguros de que nuestros ancestros eran como los chimpancés de hoy? Desde luego, no podemos, pero sabemos que los índices del cambio evolutivo varían enormemente entre las especies y que muchas especies permanecen relativamente estables a lo largo de periodos de tiempo mucho más largos que los 5 o 6 millones de años que nos separan de los chimpancés. También sucede que los chimpancés son notablemente similares en hábitat y comportamiento a otros grandes simios que se desgajaron de nuestro linaje común mucho antes de cuando se separaron los chimpancés y los humanos.

Nuestra proximidad a los chimpancés (¿cuántas veces hemos oído que «compartimos más del 98 por ciento de nuestros genes» con ellos?) no ha hecho sino hacerse más evidente a medida que continúa la investigación

---

5 Nuestro conocimiento del *Homo habilis*, el primero de nuestra especie —que vivió en una brecha de entre 2,3 millones de años y la aparición del *H. erectus* hace 1,8 millones de años— es demasiado fragmentario como para aventurar una hipótesis sobre sus capacidades.

6 Johanna Nichols, «The Origin and Dispersal of Languages: Linguistic Evidence», en *The Origin and Diversification of Language*, Nina G. Jablonski y Leslie C. Aiello (eds.) (California Academy of Sciences, San Francisco, 1998), 127-170.

genética. Ya en 1922 Jared Diamond sostuvo que somos «el tercer chimpancé» (junto a los chimpancés y los bonobos, o chimpancés pigmeos), aunque creía que la pequeña diferencia genética entre nosotros y los otros dos tenía enormes consecuencias[7]. La investigación llevada a cabo en 2002 por Derek E. Wildman y sus colegas sugiere que compartimos más del 99 por ciento de nuestros genes con los chimpancés y que «está surgiendo un movimiento en la comunidad científica que reconoce la estrecha relación evolutiva entre humanos y chimpancés que sitúa a estos en el mismo género, el cual según las normas de la nomenclatura zoológica tiene que ser *Homo*»[8]. Estos autores, como tampoco lo hace Diamond, no desean menospreciar la enorme diferencia entre nosotros y nuestros parientes los chimpancés, pero atribuyen esa diferencia al rápido cambio evolutivo de las secuencias reguladoras que controlan el tiempo y las pautas de la actividad génica así como al cambio en las estructuras de las proteínas codificadas en los genes, más que exclusivamente a ese menos del 1 por ciento de nuestros genes que no compartimos con ellos[9].

¿Cuáles son algunos de los cambios que convirtieron a la cultura mimética, como mucho rudimentaria entre los chimpancés, en un elaborado y complejo sistema en los primeros humanos? Significativos cambios anatómicos están claramente implicados. La locomoción bípeda se remonta a mucho tiempo atrás, aproximadamente 4 millones de años, comenzando en el más antiguo género de los homínidos, el *Australopithecus*. Obviamente fue un paso importante, pero se sigue debatiendo su función adaptativa y no necesitamos detenernos ahí. Ian Tattersall adopta el cauto punto de vista de que los australopitécidos fueron probablemente «simios bípedos», en sus cualidades cognitivas así como anatómicas, más que nada muy parecidos a nosotros mismos[10]. Los descendientes de los

---

7 Jared M. Diamond, *The Third Chimpanzee: The Evolution and Future of the Human Animal* (Harper Trade, Nueva York, 1992).

8 Derek E. Wildman, Lawrence I. Grossman y Morris Goodman, «El ADN funcional entre los humanos y los chimpancés demuestra que son más similares entre sí que cualquiera de ellos al resto de las especies de simios», en *Probing Human Origins*, Morris Goodman y Anne Simon Moffat (eds.) (American Academy of Arts and Sciences, Cambridge, 2002), 2.

9 *Ibid.*, 1.

10 Ian Tattersall, *Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness* (Harcourt Brace, Nueva York, 1998), 121. Tattersall se permite seguir la siguiente línea especulativa: en los monos cuadrúpedos, el nonato emerge del canal de parto de cara hacia la madre, que es quien le puede asistir en el caso de una emergencia. «En los humanos, sin embargo, el bebé tiene que girarse para no dar la cara a la madre, quien no puede proveerle asistencia por temor a romper la espalda del bebé. La madre tampoco puede asistirse a sí misma, como hacen los monos, limpiando la mucosidad de la nariz del bebé y la boca para que pueda respirar o desenroscando el cordón umbilical del cuello del bebé. Con frecuencia se necesitan todas esas atenciones y por eso las matronas son una presencia casi universal en todas las sociedades humanas. Se ha llegado a sugerir que la intervención de otras mujeres en el proceso de parto al margen de la madre es algo que sucede desde el origen del bipedismo; si así fuera, eso implicaría también un nivel de coordinación y cooperación entre los homínidos hembras que va mucho más allá del cuidado ocasional de los bebes por familiares observados en otros primates» (121-122).

australopitécidos o de otras especies de homínidos que vivieran en ese tiempo —y debemos recordar que probablemente había muchas especies, muchas de las cuales se extinguieron, en vez de una simple línea genealógica— comenzaron a cambiar en diversos e importantes aspectos. Aumentó el tamaño del cerebro, y debido a que los cerebros grandes requieren gran cantidad de energía, se desarrolló un sistema de alimentación más eficiente. O sea, la fruta, y cada vez más la carne, sustituyeron a las hojas como alimentos primarios, facilitando por consiguiente una menor y más eficiente barriga y produciendo más energía para un cerebro cada vez más grande. A medida que el cerebro incrementaba su tamaño, las crías de homínidos tenían que nacer en fases anteriores de su desarrollo fetal; de otro modo sus cabezas serían demasiado grandes para pasar a través del canal del parto. Las crías de homínidos empezaron a nacer, con respecto a otros primates, «prematuramente», es decir experimentando fuera del seno materno el desarrollo que en otros mamíferos tiene lugar antes del nacimiento. La indefensión de esos hijos «prematuros» requería de una crianza mucho más larga antes de que pudieran valerse por sí mismos.

Esos cambios en los hábitos de alimentación y en el incremento del tamaño cerebral, que se exhiben ya claramente en el *Homo erectus*, contribuyeron a un cambio significativo en la organización social en comparación con nuestros parientes primates, probablemente en algún momento entre hace 1 y 2 millones de años, aunque es posible que considerablemente antes. Una dieta cada vez más dependiente de la carne, y unas crías cada vez más necesitadas de un cuidado prolongado, llevaron a la formación de vínculos cooperativos relativamente estables entre un macho y una hembra, o a veces un macho y varias hembras, sustituyendo a la banda primate dominada por un macho alfa. Un indicador de que el vínculo de pareja estaba sustituyendo a los grupos dominados por un único macho fue que el dimorfismo sexual —la diferencia de tamaño y fuerza entre machos y hembras— declinó. Escribe Robin Dunbar: «En los mamíferos, el sorprendente dimorfismo sexual [evidente como lo era todavía entre los australopitécidos] está invariablemente asociado con sistemas de apareamiento de tipo harén, donde un puñado de poderosos machos comparten entre ellos a todas las hembras. El dimorfismo sexual reducido de los homínidos posteriores, en el que los machos son solo un 10 o un 20 por ciento más pesados que las hembras sugiere que las hembras eran compartidas más equitativamente por los machos»[11]. Un marcado dimorfismo, incluyendo a dientes caninos masculinos mucho mayores que los femeninos, está vinculado a las condiciones en las que las luchas entre machos dentro del grupo por el acceso a las hembras son intensas, de manera que el dimorfismo decreciente sugiere una declinante hostilidad entre los machos dentro del grupo.

---

11 Robin Dunbar, *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language* (Harvard University Press, Cambridge, 1996), 130.

Pero debido a que no hay razones para pensar que el *Homo erectus* estaba organizado en familias nucleares aisladas, y que sí las hay para pensar que requerían, además del vínculo de pareja de macho y hembra, un alto grado de cooperación entre machos (para cazar y defenderse de los depredadores y de otras bandas) y un alto grado de cooperación entre hembras (en el parto, en el cuidado de las crías y en la recolección), se hacía necesario un nivel completamente nuevo de organización social más allá de lo visto hasta entonces en los primates no humanos. Dunbar ha hallado una poderosa correlación entre el aumento del neocórtex (el área primaria responsable del incremento del tamaño del cerebro en los homínidos) y el tamaño del grupo, una correlación que incluye no solo a los primates sino también a otros mamíferos. Su explicación no consiste en que el aumento del tamaño del cerebro sea la causa de grupos más grandes, sino que los miembros de grupos más grandes necesitan cerebros más grandes para arreglárselas con las demandas cada vez mayores de la vida en grupo[12]. Necesitamos pensar por qué una creciente complejidad social requiere de una creciente complejidad cultural, y podemos empezar a hacerlo teniendo en cuenta el argumento central del libro de Dunbar *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*.

Dunbar señala que el tamaño mayor de un grupo típico entre nuestros parientes simios, de 50 a 55 miembros, es característico de chimpancés y babuinos. Al proyectar la correlación entre el tamaño del neocórtex y el tamaño del grupo al *Homo sapiens*, propone la cifra de 150, que encuentra que no solo es muy próxima al tamaño medio del grupo entre los cazadores-recolectores, sino que también resulta ser próxima al tamaño de unidad básico de muchas organizaciones complejas: por ejemplo, la compañía, como la unidad militar más pequeña que puede mantenerse sola. Al descubrir que el acicalamiento es quizá el medio básico para la creación de solidaridad entre los primates, suscita la cuestión de si sería posible, dada la cantidad de tiempo que ocupa esa actividad, que fuera eficaz en grupos mucho mayores que 50: «El acicalamiento parece ser el principal mecanismo para mantener unidos a los grupos de primates. No podemos estar seguros con exactitud de cómo funciona, pero sabemos que su frecuencia aumenta más o menos en proporción al tamaño del grupo: los grupos más grandes parecen requerir que sus individuos empleen más tiempo en el mantenimiento de sus relaciones»[13]. Dado el tamaño del grupo humano, sin embargo, y haciendo la proyección desde las pautas primates, tendríamos que pasar un 40 por ciento de nuestro tiempo acicalándonos mutuamente, dejando un precioso poco tiempo para cualquier otra cosa, si el acicalamiento fuera nuestra principal fuente de solidaridad intragrupal. ¿Hay otra y más eficaz manera de que los humanos puedan

12 *Ibid.*, 62-66.
13 *Ibid.*, 77.

conseguir el mismo fin? «La manera obvia, por supuesto, es mediante la utilización del lenguaje. Parece que utilizamos el lenguaje para establecer y mantener nuestras relaciones. ¿Sería posible que el lenguaje evolucionase como una suerte de acicalamiento vocal que nos permitiera unir a grupos más grandes de lo que era posible utilizando el convencional mecanismo primate del acicalamiento físico?»[14].

Esa es una idea interesante, y la seguiremos más adelante, pero si Dunbar entiende por lenguaje, el lenguaje rápido moderno, el que solamente se encuentra en el *Homo sapiens* (y veremos que no se refiere exclusivamente a ese), entonces hay todavía un gran salto de al menos 2 millones de años entre los primeros miembros de nuestro género y nosotros, un periodo durante el cual, si las proyecciones de Dunbar son correctas, el tamaño del grupo estaba aumentando gradualmente de 50 a 150, junto al aumento del neocórtex que por las pruebas fósiles sabemos que estaba teniendo lugar también entonces.

Creo que se puede argüir que lo que de hecho estaba proporcionando la fuente de solidaridad en esos grupos primitivos era a la vez más y menos de lo que sugiere Dunbar. Era menos que un lenguaje porque, aunque pudo haber implicado una vocalización mucho más compleja y sutil que de la que son capaces los grandes simios, no era todavía el lenguaje rápido moderno. Algunos escritores han hablado de «protolenguaje», que es una especie de referente sobre el que podemos hablar, en el mejor de los casos, indecisamente. No obstante, un aumento significativo de la complejidad en la comunicación vocal es casi una hipótesis necesaria si no creemos en la súbita aparición de un «módulo de lenguaje» de extraordinaria complejidad como mutación de una sola vez[15].

Pero aparentemente lo que aportó solidaridad antes de la aparición del lenguaje moderno también fue más que el lenguaje. Donald utiliza la metáfora del «lenguaje llevado a cuestas por la cultura» para sugerir que la aparición del lenguaje requería del desarrollo previo de una cultura compleja en relación con la cual tendría sentido el paso al lenguaje[16]. Es el desarrollo de la cultura mimética durante un largo periodo de tiempo el que según Donald aportó un aumento considerable de recursos cognitivos, incluida la solidaridad que el acicalamiento ya no proporcionaba y que el lenguaje todavía no tenía.

En medio de tanta conjetura tal vez sea prudente empezar nuestra descripción de la cultura mimética con virtualmente las únicas pruebas

---

14 *Ibid.*, 78.

15 Resolver esta cuestión es algo que excede mis capacidades. La idea de un módulo del lenguaje nació entre los seguidores de Noam Chomsky y Stephen Pinker la ha descrito extensamente en *The Language Instinct* (William Morrow, Nueva York, 1994). Merlin Donald sostiene, para mí de modo convincente, que no existe un módulo de lenguaje en *A Mind So Rare*, sobre todo en 36-39.

16 Donald, *A Mind So Rare*, 279-285.

contundentes (con perdón del juego de palabras) que tenemos de ella, o sea los utensilios de piedra. Hace más de 2 millones de años el *Homo habilis* fabricaba sencillos utensilios de piedra, esencialmente «afiladas lascas producidas al golpear cantos más bien pequeños con un "martillo" de piedra»[17]. Se ha observado a chimpancés en libertad utilizando de manera oportunista "herramientas" tales como una piedra para cascar nueces, o un palo para sacar hormigas de un hormiguero, pero hasta la producción deliberada de un utensilio de piedra relativamente sencillo para un uso futuro indica un adelanto cognitivo incluso más allá del más listo de los chimpancés. Sus relativamente sencillos utensilios permitieron, sin embargo, al *Homo erectus* matar grandes animales, incluso elefantes, con bastante rapidez. Tanto la destreza manual como el conocimiento del material, de tal manera que el ángulo adecuado con el que una piedra que se golpeaba contra otra produjera una lasca afilada, sugiere una considerable sofisticación cognitiva. Lo que es más importante, desde el punto de vista cultural, es que esa habilidad tenía que aprenderse, y que parte del aprendizaje consistía en la práctica, ya que no es fácil hacerlo bien al primer intento. Por sencilla que fuera, era también una habilidad lo bastante compleja como para que no pudiera aprenderse de improviso, no podía aprenderse de manera oportunista cuando resultara necesario. La fabricación de tales utensilios tenía que plantearse anticipadamente a su utilización; el material adecuado no estaba probablemente a mano en el momento en que se necesitaba. Y la habilidad era lo bastante difícil como para tener que enseñarse. Pero podía enseñarse miméticamente, sin lenguaje[18].

Donald describe la mímesis como un aumento del control consciente sobre la acción, que implica cuatro capacidades exclusivamente humanas: mimo, imitación, destreza y gesto[19]. El mimo, dice, es la representación imaginativa de un evento. Aunque los simios poseen una rudimentaria capacidad para la mímica, el mimo implica representar una secuencia de eventos como en el *pretend play* infantil, una forma de acción que rompe con la concreción del aquí y ahora de la acción episódica[20]. En el mimo, uno puede representar imaginativamente algo que ha sucedido en el pasado o que uno va a hacer posteriormente. Por limitado que sea, permite una huida del presente, un grado de libertad de la inmediatez. La imitación, desde el punto de vista de Donald, implica algo mucho más preciso que el mimo. Un niño podría «hacer como que» fabrica un utensilio de piedra,

---

17 Tattersall, *Becoming Human,* 128.

18 Véase la gráfica en Colin Renfrew, «The Origins of World Linguistic Diversity: An Archaeological Perspective», en Jablonski y Aiello, *Origin and Diversification,* 178.

19 Donald, *A Mind So Rare,* 263-265.

20 Mis nietas gemelas estaban jugando tranquilamente cuando una de ellas gritó: «¡Mamá!». Mi hija preguntó qué quería y mi nieta le respondió: «¡Tú no!». Se dirigía en realidad a mi otra nieta que, en el juego, estaba haciendo el papel de madre.

al haber visto a un adulto hacer uno, pero no tiene ni idea de cómo elegir el material adecuado o cómo hacer los movimientos exactos que vayan a producir la lasca necesaria. La imitación del proceso real generalmente implicaría enseñanza, y la pedagogía surge por primera vez como parte de la cultura mimética. La destreza, como Donald utiliza el término, implica mimo e imitación pero va más allá de estos. Requiere «ensayo, mejora sistemática, y encadenar los actos miméticos a jerarquías»[21]. Donald utiliza el ejemplo de aprender a jugar al tenis, aunque el *Homo habilis* es probable que no jugara al tenis... Pero aprender a jugar al tenis es en buena medida una destreza mimética, si bien muy compleja si uno aprende a jugar bien, juntando una serie de sencillas sucesiones de acciones en secuencias complejas. Un jugador de tenis habilidoso parece que juega sin esfuerzo, sabiendo «instintivamente» cómo responder a cada desafío, pero las habilidades que más tarde pueden requerirse automáticamente fueron inicialmente aprendidas lenta y esforzadamente mediante una exacta atención al proceso de aprendizaje. Finalmente, con el término gesto Donald quiere describir el modo en el que los humanos pueden apelar a los tres anteriores niveles de mímesis para comunicarse con los demás. Y es el gesto el que originalmente aportó la fuente de la solidaridad cuando el tamaño del grupo creció por encima de la capacidad del acicalamiento para hacerlo, y que todavía, sostiene Donald, desempeña un papel esencial en la unión del grupo.

Si se nos permite permanecer con los utensilios de piedra por un momento, merece la pena mencionar que hace unos 1,5 millones de años tuvo lugar una notable mejora con la aparición del hacha de mano achelense y sus herramientas asociadas «que obviamente estaban hechas según un patrón estandarizado que existía en la mente de los fabricantes de herramientas antes de que comenzara el proceso de fabricación de las mismas»[22]. Estos nuevos utensilios marcaron un avance considerable respecto a las sencillas lascas de tiempos anteriores. Donald dice que «requerían de una experta fabricación; los arqueólogos necesitan meses de entrenamiento y práctica para ser buenos creadores de utensilios achelenses»[23]. Tattersall señala que aunque esos nuevos y más adelantados utensilios de piedra aparecen asociados al *Homo ergaster*, lo hacen solamente después de que el *ergaster* llevara 200.000 años en ese escenario. Utiliza eso como un ejemplo del hecho de que en la evolución humana el cambio anatómico avanza, hasta cierto punto, independientemente del cambio cultural. Los tecnológicos, como otros cambios culturales, perduran aunque cambie la especie, y en algunos casos siguen durante largos periodos el desarrollo físico que presumiblemente era para ellos la condición necesaria aunque

21 Donald, *A Mind So Rare*, 264.
22 Tattersall, *Becoming Human*, 138.
23 Donald, *Origins of the Modern Mind*, 179.

no suficiente[24]. La datación tanto del surgimiento del moderno *Homo sapiens* como del lenguaje es objeto de debate, pero hay quienes creen que el primero, con todo el equipamiento de capacidad intelectual y de vocalización necesarios para el completo lenguaje moderno, precedieron a este tal vez en decenas de miles de años.

Es fácil la fijación en la creciente sofisticación tecnológica como la clave para comprender la evolución humana: encaja muy bien con nuestra inclinación por el determinismo económico en la comprensión de la historia. Pero desde la revolución cognitiva en la psicología de las últimas décadas, la tecnología se ve más como un indicador de una creciente capacidad cognitiva que como un determinante primordial por derecho propio, ya que la capacidad cognitiva es la clave de la comprensión de la evolución humana. Aunque la fabricación de utensilios es un importante indicador del surgimiento de la cultura mimética, necesitamos comprender mucho más sobre ese todo del que esa fabricación es una parte significativa.

Donald habla de enculturación como un tercer factor de desarrollo, además de los genes y del entorno, y que es exclusivo de nuestra especie. La llama «profunda enculturación» en contraste con la más superficial enculturación común a muchas otras especies, porque la enculturación profunda alcanza «lo más profundo del corazón de la naturaleza humana»; en una palabra, estructura nuestras mentes[25]. El punto de entrada de la enculturación resulta ser nuestra vieja amiga la atención, que ya vimos que era la clave de la consciencia episódica. Para la cultura, el paso clave es el *compartir* la atención, y el auténtico comienzo de la atención compartida es cuando, en los primeros meses de vida, el nuevo humano es capaz de devolver la mirada del progenitor, de compartir el contacto ocular, seguido no mucho más tarde por la capacidad de mirar a donde el progenitor está mirando[26]. Donald describe la crítica importancia de la atención compartida en la primera infancia:

> Durante la primera infancia, la influencia cultural reside principalmente en ciertas figuras, tales como la madre, el padre, y otros miembros cercanos de la familia. Son fuerzas poderosas en la vida mental de los niños porque influyen en la atención. Hacen más que dominar la atención; entrenan también a los bebés a compartir la atención con ellos. Quizá la lección más importante que enseñan a sus hijos durante el primer año de vida consiste en compartir las reglas básicas de atención. Una vez que este proceso ha quedado bien establecido sirve muy bien como rápido instrumento de aprendizaje social, y en variedad de situaciones. La atención conjunta se

24 Tattersall, *Becoming Human*, 139.
25 Donald, *A Mind So Rare*, 264.
26 *Ibid.*

convierte en un medio de orientación cultural primaria. Permite a los niños seguir las señales culturales que se irán haciendo cada vez más abstractas a medida que ellos amplíen sus horizontes[27].

Es importante recordar que esta temprana atención compartida es algo mimético y no lingüístico. Esto es tan cierto para los niños de hoy como lo fue hace un millón de años. Al describir el acompañamiento mimético de los niños, Donald sugiere la naturaleza de un periodo de la evolución humana en el que la cultura mimética era todo lo que había:

> En el inicio de su desarrollo, el niño conecta con una red social mimética regida por la costumbre, la convención y la asunción de papeles. La familia es un pequeño teatro circundante, que representa una serie de «minipiezas», y en el que cada miembro tiene que asumir varios papeles. Los niños entienden esas producciones teatrales tan bien y tan pronto que pueden representar cualquier papel dentro de los límites de la actuación infantil. Ello se demuestra en sus juegos de fantasía, en los que pueden elegir hacer de padre, de madre, de sí mismos, o incluso del perro o del coche familiar. Los niños se hacen excelentes artistas y actores de mimo, mucho antes de que puedan describir verbalmente o reflexionar sobre lo que están haciendo[28].

El gesto es la forma más compleja en que la cultura mimética puede crear atención compartida. Toma muchas formas: expresando emoción, pidiendo ayuda, avisando de un peligro, etc. Está tan cerca de la sintaxis que es probablemente el camino principal hacia el lenguaje, especialmente si incluimos en él, como debemos hacerlo, gestos vocales. Pero de momento quiero centrarme en una forma primordial del gesto compartido, que es básica para la creación de la solidaridad social: el ritmo. El ritmo, que es ya evidente en los simples juegos miméticos recíprocos que los padres realizan con los niños muy pequeños[29], es la base de los ritos de grupo que pueden definir miméticamente la identidad grupal y los papeles de los individuos dentro del grupo. El nuestro es el único género con la capacidad de «mantenerse juntos en el tiempo»[30], y esta capacidad biológica ha sido esencial para el completo desarrollo de la cultura mimética.

---

27 *Ibid.*, 205.

28 *Ibid.*, 266.

29 Los lingüistas han descubierto que en todas las culturas los padres hablan a los niños en algo llamado «maternés», una especie de idioma simplificado, muy repetitivo, cantado y en parte sin sentido, que transmite más los sentimientos que la información. Cada idioma tiene su propio maternés, como es lógico, pero las características básicas parecen bastante universales. Dado que el maternés está compuesto básicamente de sílabas cantadas sin ningún sentido resulta fácil suponer que tuvo un precursor prelingüístico mimético. Sobre el maternés véase Pinker, *The Language Instinct*, 39-40.

30 William H. McNeill, *Keeping Together in Time: Dance and Drill in Human History* (Harvard University Press, Cambridge, 1995).

Nunca sabremos si los miembros premodernos del género *Homo* tenían la capacidad de imitar a los animales, y de representar así no solo su contexto social sino también aspectos significativos de su entorno natural, pero el mimetismo animal es común entre los cazadores-recolectores históricamente conocidos.

La acción mimética implica utilizar el propio cuerpo para representarse a uno mismo y a otros en algún tipo de evento. Va más allá de la consciencia episódica (del evento) al *representar* eventos a través de la acción encarnada, un evento acerca de un evento, por así decirlo. Pero no hay razón para pensar que, debido a que los miembros premodernos del género *Homo* no dispusieran del lenguaje moderno, su acción mimética fuera silenciosa (como pudiera insinuar la palabra «mimo»). Al contrario, se dan todas las razones para creer que la vocalización se había desarrollado bastante más allá de los simples gritos utilizados por los grandes simios. Donald sostiene que alguna forma de modulación voluntaria de la voz —lo que él llama control prosódico de la voz— fue un paso necesario a lo largo de la evolución del lenguaje. «El control prosódico, escribe —es decir, la regulación del volumen, el tono y el énfasis de la voz—, es lógicamente más fundamental que el control fonético y anterior a él: es mucho más cercano a las aptitudes de los simios que la fonología. Está cerca de lo que Darwin pensó que podía haber sido el origen de la adaptación al habla, una especie de canto rudimentario»[31].

Volveré a la cuestión del canto, pero ahora quiero fijarme en la interesante distinción que hace Leslie Aiello entre habla y lenguaje, y en su sugerencia de que evolucionaron separadamente: «Muchos de los exclusivos rasgos anatómicos que integran la capacidad de producir el habla humana, así como algunos de los precursores cognitivos del lenguaje humano, preceden significativamente a la aparición del lenguaje humano moderno plenamente desarrollado, incluidos la sintaxis, la referencia simbólica y el pensamiento *offline*»[32]. Incluso Dunbar, quien sostiene que el lenguaje sustituyó al acicalamiento como base de vinculación social a medida que los grupos aumentaron de tamaño, indica que «un flujo constante de parloteo vocal» cuyo «contenido habría sido cero», en otras palabras habla sin lenguaje, pudo haber sido una fase intermedia entre las llamadas de contacto convencionales de los adelantados monos y simios del Viejo Mundo y el lenguaje genuino. Y cuando dice «contenido cero» quiere decir contenido simbólico abstracto cero, y no contenido social cero, pues incluso «las vocalizaciones de los primates son ya capaces de expresar gran cantidad de información y comentario social»[33].

31 Donald, *Origins of the Modern Mind*, 182.

32 Leslie C. Aiello, «The Foundations of Human Language», en Jablonski y Aiello, *Origin and Diversification*, 23.

33 Dunbar, *Grooming*, 78.

Si hubo habla antes de lenguaje[34], como nuestros varios expertos acuerdan que fue probable, y si fue la prosodia —es decir, volumen, entonación, articulación y énfasis— la que caracterizó ese habla no lingüística, si no era «canto» —y Dunbar da una variedad de razones por las que el canto tal como lo conocemos probablemente se desarrolló solo al final de la historia evolutiva—, entonces ¿qué era?[35]. Steven Brown ofrece otra interesante alternativa que podría resistir el examen. Brown parte del punto de que, aunque el lenguaje y la música hoy difieren claramente en que sus localizaciones primarias en el cerebro son diferentes, sin embargo, incluso en términos de fisiología del cerebro, hay un alto grado de coincidencia entre ellos. Luego sugiere que lenguaje y música forman un *continuum* más que una absoluta dicotomía, con el lenguaje en el sentido de sonido como significado referencial en un extremo y la música en el sentido de sonido como significado emotivo en el otro[36]. A partir de este *continuum*, de las características de su coincidente localización en la fisiología del cerebro, y de la parquedad en la explicación, Brown sostiene que más que música y lenguaje evolucionando por separado, o surgiendo el uno del otro, la explicación más probable es que ambos se desarrollaron a partir de algo que era simultáneamente protolenguaje y protomúsica, que él llama «musilenguaje»[37]. Si postulamos que el musilenguaje también fue representado, es decir, que implicó tanto el gesto significativo como el sonido, entonces podemos ver el ritual como un primario ejemplo evolutivo de musilenguaje y tomar nota de que incluso hoy el ritual es apto para ser una especie de musilenguaje: con independencia de en qué se hayan convertido sus componentes verbales, musicales y gestuales, todavía están profundamente implicados entre sí. Y, en función de los argumentos del capítulo 2, podríamos suponer que el juego ha desarrollado muchos de esos rasgos, al haber formado la matriz a partir de la cual se desarrolló el ritual.

Por comprometido que esté con la idea de que fue el lenguaje lo que sustituyó al acicalamiento, y por dubitativo que se muestre ante la idea del musilenguaje, Dunbar está dispuesto a admitir que las palabras solas, incluso después de la evolución al lenguaje moderno, son inadecuadas para proveer de la necesaria solidaridad a los grupos humanos:

> Intentar mantener unidos a los grandes grupos que los emergentes humanos necesitaban para su supervivencia tuvo que haber sido un asunto

---

34 A pesar de que tenemos cierta tendencia a pensar en el lenguaje en términos de significado abstracto, influidos por la constante exposición al lenguaje escrito, cabe recordar que el discurso es gestual, representado mediante el cuerpo e implica también un sutil entrenamiento muscular, como muchas otras formas gestuales.

35 Dunbar, *Grooming*, 140.

36 Steven Brown, «The "Musilanguage" Model of Music Evolution», en Nils L. Wallin, Björn Merker y Steven Brown, *The Origins of Music* (MIT Press, Cambridge, 2000), 275.

37 *Ibid.*, 277.

difícil. Incluso ahora nos parece difícil. Imaginen tratar de coordinar las vidas de 150 personas hace un cuarto de millón de años por los bosques de África. Las palabras solas no bastan. Nadie presta atención a argumentos bien razonados. Son las arengas lo que nos mantiene en camino, lo que nos exalta hasta el punto álgido en el que nos enfrentaremos al mundo en un abrir y cerrar de ojos, ajenos a los costes personales. Aquí, canto y danza desempeñan un papel importante: despiertan las emociones y estimulan como ninguna otra cosa la producción de opiáceos que provocan estados de entusiasmo y euforia[38].

Una sociedad que practica el ritual mimético, sin lenguaje, parecería casi un puro caso de la «forma elemental» de Durkheim, puesto que los cuerpos de aquellos entregados al ritual no pueden representar mucho más allá de ellos mismos y de la sociedad que componen. Posiblemente el entusiasmo y la euforia que menciona Dunbar podrían apuntar más allá de la sociedad, pero de ser así, cuando menos de manera inarticulada. Como para Durkheim la efervescencia colectiva es una expresión de la sociedad, aquí parecería que tenemos el caso puro: la sociedad representándose a sí misma. Sin embargo, ¿podemos decir que la sociedad crea el ritual, o tenemos que decir que el ritual crea la sociedad? El ritual mimético parecería ser constitutivo de la misma sociedad que lo hace posible.

Al modelar a la sociedad, así como a sus roles constituyentes, la cultura mimética proporcionó los recursos necesarios para pasar del un tanto anárquico grupo de chimpancés a un grupo más grande capaz de controlar la agresión intragrupal, de manera que de ello pudieran resultar los vínculos de pareja y la solidaridad entre miembros del mismo sexo en varios contextos. La solidaridad intragrupal no significaba que esas sociedades basadas en la cultura mimética fueran pacíficas. Incluso hay razones para creer que no lo eran, que había un conflicto endémico entre los grupos —incluso en el registro fósil es perceptible el canibalismo— y probablemente la agresión intragrupal se controló con éxito solo relativamente[39].

Las limitaciones de la cultura mimética son evidentes. Escribe Donald:

La mímesis es por tanto una forma de representación mucho más limitada que el lenguaje simbólico; se mueve lentamente, es ambigua, y muy limitada en cuanto a su objeto de estudio. El registro de eventos episódicos continúa sirviendo como la materia prima de un conocimiento superior en la

---

38 Dunbar, *Grooming*, 146.

39 Véase Lawrence H. Keeley, *War before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage*, (Oxford University Press, Nueva York, 1996). Donald hace una declaración reveladora: «Evidentemente no es una coincidencia que solo haya sobrevivido una subespecie de toda la línea de los homínidos; casi todas las otras especies de mamíferos tienen al menos varias subespecies coexistentes y cada una ocupa un nicho especial. Pero no es así en el caso de los humanos. Aparentemente solo un homínido puede ocupar el nicho humano durante un periodo de tiempo sustancial», *Origins of the Modern Mind*, 209.

> cultura mimética, pero más que servir como la cúspide de la jerarquía cognitiva desempeña un papel subsidiario. El más alto nivel de procesamiento en el miméticamente cualificado cerebro ya no es el análisis y desglose de eventos perceptuales; es la toma como modelos de esos eventos como actos motores autoiniciados. La consecuencia, a una escala mayor, fue una cultura que podía imitar a sus episódicos predecesores[40].

Es bueno recordar que los humanos nunca estamos muy lejos de la consciencia episódica de los mamíferos. La cultura mimética, como ya he dicho, es un evento a propósito de un evento. La narrativa, que está en el corazón de la cultura lingüística, como veremos, es básicamente el relato de una serie de eventos, organizados jerárquicamente en unidades más grandes de eventos. Pero el momento en el que nuestros predecesores se salieron de la consciencia episódica, y pudieron considerarlo en su antes, su durante y su posible después, fue un momento histórico de la mayor importancia. Otros mamíferos superiores, aunque son sociales, están individualmente encerrados en su propia consciencia[41]. Son, como dice Donald, solipsistas. Pero los humanos, una vez que la cultura mimética hubo evolucionado, pudieron participar de los contenidos, compartiéndolos, de otras mentes. Pudimos aprender, ser enseñados, y no tener que descubrir casi cada cosa por nosotros mismos. La cultura mimética era limitada y conservadora; carecía del potencial para el crecimiento explosivo que el lenguaje haría posible. Pero era el paso indispensable sin el cual el lenguaje nunca se hubiera desarrollado.

Es más, la mímesis, aunque en muchos respectos menos eficiente que el lenguaje, es indispensable en su propia esfera. Como dice Donald, la mímesis «atiende a diferentes funciones y es aún bastante más eficaz que el lenguaje para la difusión de ciertos tipos de conocimiento; por ejemplo, es suprema en el ámbito de la imitación de roles sociales, en la comunicación de emociones y en la transmisión de habilidades rudimentarias»[42]. Tal vez no solo habilidades rudimentarias, puesto que la mímesis es básica para la enseñanza de destrezas un tanto complejas en campos tales como el del atletismo, la danza y posiblemente otras artes. Finalmente, la mímesis sigue siendo indispensable en «el modelado colectivo y, por lo tanto, en la estructuración» de la propia sociedad humana[43].

---

40 Donald, *Origins of the Modern Mind*, 197-198.

41 Desde la publicación de *Origins of the Modern Mind* de Donald en 1991, libro que ha sido resumido aquí, el trabajo de otros académicos como de Waal y Tomasello —como se vio en el capítulo 2— ha demostrado un grado considerable de conciencia compartida entre los grandes simios.

42 *Ibid.*, 198.

43 *Ibid.*, 200.

La cultura mítica

Estamos tan fascinados con nosotros mismos como usuarios del lenguaje que creemos que descubrir el origen del lenguaje es la clave para la comprensión de la evolución humana. Una de las grandes virtudes de la obra de Merlin Donald es que entiende la cultura, la capacidad de escapar a nuestro solipsismo y de conectar con una mayor consciencia compartida, como la clave de lo que nos hace únicos. Es en ese contexto como su idea de que el lenguaje lo lleva la cultura «a cuestas» tiene sentido[44]. La adquisición del lenguaje en el individuo es social: incluso si hubo algo parecido a un módulo de lenguaje, solo pudo hacerse operativo en un contexto lingüístico socialmente provisto. Los niños aislados no aprenden a hablar espontáneamente. Jerome Bruner, como nos recuerda Donald, ha demostrado convincentemente que el aprendizaje del lenguaje requiere de un sistema de soporte externo, un entorno lingüístico, para ser eficaz[45]. La cuestión es ¿qué era el «sistema de soporte externo» que desde el principio hizo posible el lenguaje?

Terrence Deacon, biólogo, antropólogo y neurocientífico, en su libro *The Symbolic Species*[46], subtitulado «The Co-evolution of Language and the Brain», trata de comprender el surgimiento del lenguaje en el *Homo erectus*, cuyos cerebros no estaban organizados para el empleo del lenguaje, aunque, como sabemos, a nuestros parientes primates más próximos se les puede, con enorme esfuerzo y adiestramiento externo, enseñar al menos un rudimentario empleo de palabras. Pero, como señala Deacon, «los primeros homínidos en utilizar comunicación simbólica lo hicieron enteramente por su cuenta, sin apenas apoyos externos. ¿Cómo pudieron entonces con sus cerebros de tipo chimpancé conseguir ese difícil resultado? En una palabra, la respuesta es el rito». A este propósito Deacon establece un paralelismo entre la enseñanza de la comunicación simbólica a los chimpancés y el origen del lenguaje en el rito de esta manera:

> De hecho, el ritual es todavía un componente central de la educación «simbólica» en las sociedades modernas, aunque somos rara vez conscientes de su moderno papel debido a la sutil manera en que está urdido en el tejido de la sociedad. El problema para el descubrimiento simbólico es el de desviar la atención de lo concreto a lo abstracto; desde unos separados vínculos indexados entre signos y objetos a un organizado conjunto de relaciones entre signos. Para poner de relieve la lógica de las relaciones [signo-signo], es importante un alto grado de redundancia. Eso quedó demostrado en los

---

44 Donald, *A Mind So Rare*, 36-39.

45 Donald, *Origins of the Modern Mind*, 283, donde cita a Jerome Bruner en *Possible Worlds, Actual Minds* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986).

46 Terrence Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain* (Norton, Nueva York, 1997).

> experimentos con chimpancés... Se comprobó que haciéndoles repetir de memoria una gran cantidad de ensayos sin error combinando lexigramas eran capaces de hacer la transición desde asociaciones explícitas y concretas signo-objeto a las implícitas asociaciones signo-signo. La repetición de la misma serie de acciones con la misma serie de objetos una y otra vez en una ejecución ritual es utilizada a menudo con un propósito similar en las sociedades humanas modernas. La repetición puede ofrecer los detalles particulares de alguna representación automática y mínimamente consciente, mientras al mismo tiempo la intensidad emocional inducida por la participación en el grupo puede ayudar a centrar la atención sobre otros aspectos de los objetos y acciones implicados. En un frenesí ritual, uno puede ser inducido a ver las actividades y objetos cotidianos bajo una luz muy diferente[47].

Aunque parecería que Deacon está bien encaminado al sostener que el ritual proporcionó el «sistema de soporte externo» necesario para el aprendizaje del lenguaje original, uno puede ver que tiene mucho sentido en el contexto de la versión de Merlin Donald del origen del lenguaje. El problema con el relato de Deacon es que el «ritual» parece no venir de ninguna parte y, si el lenguaje es difícil para «cerebros de tipo chimpancé», también lo será el ritual. La idea de Donald de un periodo muy largo durante el cual se desarrolló la cultura mimética y el cerebro humano se hizo más grande y más complejo que el de los chimpancés, nos ofrece lo que el argumento de Deacon implica: el ritual como un sistema de soporte externo del lenguaje.

Deacon seguramente tiene razón en que la clave del lenguaje es la capacidad de hacer conexiones signo-signo que abstraen de la inmediata conexión de signo y objeto, pero Donald también tiene razón en su insistencia en lo profundamente fundamentado que está el lenguaje, no solo en la mimética sino incluso en la consciencia episódica. Al dar su propia interpretación de la idea de gramática universal, Donald muestra hasta qué punto el lenguaje refleja la percepción de eventos:

> ¿De qué otra manera podemos representar el espacio si no es especificando de algún modo arriba, abajo, al lado y encima? Las partes del habla y las normas por las que se rigen parecen surgir de una forma natural de la progresiva diferenciación, o análisis gramatical, de las percepciones de eventos. En este caso, podemos decir que el lenguaje comienza sencillamente poniendo etiquetas a aspectos específicos de una percepción episódica. De hecho, es esta última, la cognición episódica, nuestra vestigial herencia mamífera, la que ha impuesto esa universal armazón al lenguaje[48].

---

47 *Ibid.*, 402-403.
48 Donald, *A Mind So Rare*, 282.

Donald cita a George Lakoff y Mark Johnson, quienes sostienen la naturaleza fundamentalmente metafórica del lenguaje: «Lakoff y Johnson han sugerido que la expresión metafórica explota una vena cognitiva que es mucho más fundamental que el lenguaje mismo. Prácticamente, la metáfora revela las raíces episódicas del lenguaje»[49]. Y escribe Donald:

> Los universales lingüísticos brotan del contexto en el que son aprendidos los lenguajes del mundo real y, lo que es más importante, en el que evolucionaron. Al igual que cualquier otro conjunto de convenciones, las convenciones lingüísticas están conformadas por las situaciones en las que se originaron. Tienen orígenes miméticos. Así, una vez que cambiamos de paradigma, las características de la gramática universal emergen fluidamente a partir de un análisis detallado del gesto, el mimo y el comportamiento imitativo. El «instinto del lenguaje» existe, pero es un instinto de dominio general por la mímesis y la colectividad, impelido por un profundo impulso en favor de la clarificación conceptual[50].

Pero ¿por qué ese impulso hacia la clarificación conceptual? Donald sugiere que había la necesidad de una representación del mundo más coherente de la que era posible con la mímesis. «Por lo tanto», escribe, «debe contemplarse la posibilidad de que la primordial adaptación humana no fuera el lenguaje *en cuanto* lenguaje sino el pensamiento, más integrador, e inicialmente mítico. Los humanos modernos desarrollaron el lenguaje como respuesta a la presión para mejorar su aparato conceptual, no viceversa»[51]. Mito es una palabra profundamente ambigua, así que estaría bien ser claros con lo que Donald quiere decir al usarla:

> El pensamiento mítico, en nuestro caso, tiene que verse como un sistema unificado, colectivamente sostenido, de metáforas explicativas y reguladoras. La mente ha extendido su alcance más allá de la percepción episódica de eventos, más allá de la reconstrucción mimética de episodios, hasta una modelización completa de todo el universo humano. El mito constituye un intento tanto de la explicación causal como de la predicción, como del control: cada uno de los aspectos de la vida está permeado por el mito[52].

Es, en cierto modo, debido a la primacía del mito sobre el lenguaje, por lo que Donald llama cultura mítica a la etapa posterior a la cultura mimética.

---

49 *Ibid.*, 283, donde cita a George Lakoff y Mark Johnson en *Metaphors We Live By* (University of Chicago Press, Chicago, 1980). Véase también Lakoff y Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (Basic Books, Nueva York, 1999).

50 Donald, *A Mind So Rare*, 283-284.

51 Donald, *Origins of the Modern Mind*, 215.

52 *Ibid.*, 214.

Donald, al poner el énfasis en el papel cognitivo del mito, se aproxima al punto de vista de Claude Lévi-Strauss, el antropólogo que, más que ningún otro, ha recalcado la función intelectual del mito. Lévi-Strauss, sin embargo, no cree que el mito sea una forma de ciencia o un primitivo precursor de la misma, sino que tiene una diferente función cognitiva:

> Decir que un modo de pensar [el mito] es imparcial y que es un modo de pensar intelectual no significa en absoluto que sea algo igual al pensamiento científico... Sigue siendo diferente porque su objetivo es el de alcanzar mediante los medios más cortos posibles una comprensión general del universo, y no solamente una comprensión general sino *total*. Es decir, es un modo de pensar que debe implicar que si uno no comprende todas las cosas no puede explicar nada[53].

O sea que se trata de una consideración del mito al que de hecho ve como «impelido por un profundo impulso en favor de la clarificación conceptual», de lo cual trataremos más adelante.

Aunque Donald menciona el ritual entre los recursos de la cultura mimética, no lo tiene por crucial, como hace Deacon, para el surgimiento del lenguaje. Pero creo que, apoyándonos en el propio Donald, podemos ver que Deacon tiene razón. Si el mito va más allá de la más compleja forma de mímesis, ¿no es el ritual el candidato más probable para esa forma más compleja? El ritual mimético modela la sociedad, y posiblemente incluso el entorno de la sociedad, como es el caso de los animales. Pero, incluso en la fase mimética, ¿no podemos imaginar algo más? El ritual, después de todo, no solo refleja la realidad. Ofrece una imagen de la realidad como esta debiera ser[54]. En el ritual mimético la sociedad supera las incesantes riñas, las disputas entre facciones, los daños, el miedo y el resentimiento, que son endémicos en cualquier sociedad, y en su lugar muestra a una sociedad unida. Incluso si el ritual mimético pudo haber sido tan complejo como para mostrar desorden además de orden, como todos saben (vinculados lingüísticamente) que hacen los rituales, el mensaje del ritual sería el del desorden trascendido.

Entre las perturbaciones de las que fue heredero el Paleolítico, la enfermedad tuvo que haber sido muy importante, sobre todo si entendemos por enfermedad no solo los desórdenes somáticos, sino también los psicosomáticos y los sociosomáticos. Los niños tuvieron que ser especialmente vulnerables en esas sociedades tan pequeñas y frágiles, y la pérdida de un adulto por enfermedad o muerte tendría que suponer una gran carga sobre los otros miembros del grupo. Los rituales de sanación tuvieron que

---

53 Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning* (Schocken Books, Nueva York, 1979), 17. Cursivas en el original.

54 Cabe recordar que, en sus últimos escritos, Durkheim no identificaba a la «sociedad» con su realidad existente sino con los ideales que le daban coherencia y propósito.

ser significativos desde los primeros tiempos, como lo han seguido siendo hasta hoy. Sin entrar en el problema del chamanismo, que para algunos es endémico en todas las culturas antiguas y para otros es un producto de la fantasía de la mentalidad occidental, el especialista ritual más antiguo fue probablemente el curandero, el que conocía el ritual de curar, un ritual que podía ofrecer vívidamente la experiencia de la salud frente al problema existente[55].

Si, sin embargo, es correcto imaginar el ritual mimético como un esfuerzo por presentar una idea de la sociedad no como es sino como debería ser, entonces la noción de Donald de que el lenguaje surgió del esfuerzo por acceder a una mayor comprensión del mundo a través del mito tiene mucho sentido. Jonathan Z. Smith caracteriza el (lingüísticamente relacionado) ritual de un modo que tal vez nos ayude a comprender el «impulso hacia la clarificación conceptual» que conduce al mito:

> Yo sugeriría que, entre otras cosas, *el ritual representa la creación de un entorno controlado* en el que las variables (p. ej., los accidentes) de la vida ordinaria pueden ser desplazados *precisamente* porque se sienten como tan abrumadoramente presentes y poderosos. *El ritual es un medio de representar el modo en el que las cosas deberían ser en consciente tensión con el modo en el que las cosas son, de manera tal que esa ritualizada perfección sea recordada en el ordinario, y no controlado, transcurso de las cosas*[56].

En la vida ordinaria las cosas siguen desmoronándose. Con el ritual, lo que dijo el chamán de los indios mazatecas, «Yo soy el que junta», sin duda es aplicable no solo a la curación física, sino a la curación en general[57].

Durante más de cien años la discusión sobre qué fue antes, el ritual o el mito, quedó sin resolver. Era una de esas discusiones que muchos pensaban que sería mejor abandonar porque era irresoluble. Sin embargo, si estudiosos como Donald y Deacon están en lo cierto, la discusión ha terminado. El ritual claramente precede al mito. Pero, aunque se han descubierto ejemplos de ritual sin mito entre diversos pueblos, el ritual tal como lo conocemos está profundamente enraizado en el mito, y por lo general es ininteligible sin él. Por otra parte, el mito, aunque a menudo se ha liberado del ritual, todavía es en muchos casos reconociblemente litúrgico en su origen. Podría ser útil comprobar algunos ejemplos en los que la conexión es excepcionalmente estrecha.

---

55 En *Wondrous Healing: Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion* (Northern Illinois University Press, Dekalb, 2002), James McClenon defiende los fundamentos neodarwinistas de que la curación chamánica es el «origen» de la religión. La tesis, aunque interesante, me parece demasiado simplista.

56 Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jamestown* (University of Chicago Press, Chicago, 1982), 63. Cursivas en el original.

57 Morris Berman, *Wandering God: A Study in Nomadic Spirituality* (SUNY Press, Albany, 2000), 83.

Uno de los aspectos de interés cuando observamos el ritual y el mito en sociedades relativamente pequeñas con culturas orales es el hecho de que el ritual es a menudo notablemente estable, mientras que el mito tiene muchas versiones, no enteramente compatibles. No es que el ritual no cambie; no hay nada que no cambie en ninguna sociedad. Pero el ritual parece ser más resistente al cambio de lo que lo es el mito. Tal vez podamos verlo como el jalón mimético a partir del cual, por así decirlo, emprendió el vuelo el lenguaje. Quisiera recurrir a *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, de Roy Rappaport, el más serio esfuerzo de pensamiento sobre el ritual aparecido estos últimos años, para tener en cuenta su muy condensada definición del ritual: *«la representación de más o menos invariables secuencias de actos formales y expresiones no enteramente codificadas por sus ejecutantes»*[58].

El énfasis de Rappaport en «invariables secuencias de actos formales y expresiones» nos devuelve a las características del «musilenguaje» que pueden haber sido esenciales en la transformación de secuencias de sonidos sin sentido en eventos sonoros muy condensados —en el sentido de indiferenciados, pero todavía referencial y emotivamente significativos—, a tan solo un paso del mito. Un aspecto clave de estos eventos transicionales es la redundancia, esencial para ayudar a los humanos a pasar del significado deíctico al simbólico. De acuerdo con Bruce Richman, la redundancia musical es comunicada de tres formas: (1) repetición, (2) predecibilidad («el depósito de fórmulas preexistentes, repeticiones, temas, motivos y ritmos»), y (3) expectación «de qué va a pasar a continuación exactamente para llenar el siguiente espacio temporal»[59]. En la redundancia creada por la expectación, el elemento más importante es el tempo, el ritmo que puede crearse mediante percusión de tambores, golpeo del suelo con los pies u otros medios. Ya hemos visto la capacidad únicamente humana de «mantenerse juntos en el tiempo». En cualquier caso está estrechamente relacionado con las «más o menos invariables secuencias de actos y expresiones formales» que son fundamentales en la definición del ritual de Rappaport. Esos aspectos del ritual los ilustraremos en breve con el ejemplo de los kalapalo en América del Sur, donde el ritual es enteramente musical; el mito aporta el contexto pero no el contenido.

Necesito hacer un breve aparte para defender mi elección de los casos. No quiero sostener que los grupos que describiré se parezcan de manera exacta a grupos de humanos de hace 50.000 años o más. Igual que los chimpancés han evolucionado durante el mismo número de años que lo han hecho los humanos, esos grupos evolucionaron durante tantos años como

---

58 Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1999), 24. En el prefacio de su libro póstumo, Keith Hart invoca *Elementary Forms of the Religious Life* de Émile Durkheim y sostiene que el libro de Rappaport «puede compararse en sus logros a la obra de su gran predecesor» (xiv), juicio que comparto.

59 Bruce Richman, «How Music Fixed "Nonsense" into Significant Formulas: On Rhythm, Repetition and Meaning», en Wallin, Merker y Brown, *The Origins of Music*, 304.

lo hizo cualquier otro grupo humano superviviente. Sin embargo, no ver en algunos grupos de cazadores-recolectores o de horticultores con plena cultura oral que nos dicen algo sobre primitivas etapas de la evolución humana parecería mera terquedad, y aunque eso es exactamente lo que hacen los antropólogos que se oponen a la idea de evolución cultural, sus argumentos no han persuadido a arqueólogos y otros estudiosos para los que la evolución humana es un hecho innegable. El problema principal es ¿qué sociedades tribales deberíamos elegir? Algunos se han visto tentados por ver las firmemente organizadas y notablemente ritualizadas sociedades tribales «durkheimianas» como tardíos y poco organizados grupos «individualistas», con muchas carencias por lo que respecta al ritual o al mito, como representativos de las primeras etapas de la evolución humana[60]. Mary Douglas, al rechazar por completo las secuencias evolutivas, sostiene que algunas sociedades tribales son bastante «seculares», teniendo poco que mostrar en lo relativo a religión. Sin embargo, da una razón por la que algunas tribus están fuertemente ritualizadas y otras son casi seculares. En consonancia con su línea «durkheimiana», relaciona grado de religiosidad con intensidad de organización social. Según ella, donde destaquen la interrelación y el grupo (no es necesario preocuparse aquí de su línea de pensamiento sobre organización social), podemos esperar que el ritual sea notorio; pero allá donde sean débiles, el ritual estará en gran medida ausente[61].

Si la cuestión es, a pesar de las objeciones de Douglas a los esquemas evolutivos, cuál de esos tipos es el más antiguo, no es obvio que tengamos que elegir al menos organizado. Puede resultar que sociedades pequeñas y poco organizadas no representen la línea principal de la evolución. El argumento deductivo de Dunbar de 150 individuos como tamaño de grupo para el *Homo sapiens* así lo sugeriría. Tomemos uno de los ejemplos de Douglas de una tribu secular, los nómadas basseri de Irán tal como los describe Fredrik Barth. Escribe Douglas: «¿No debería uno suponer que una sociedad que no necesita hacerse a sí misma la representación de sí misma es un tipo especial de sociedad? Eso llevaría directamente a lo que dice Barth sobre la independencia y la autosuficiencia del hogar nómada de los basseri, que les permite sobrevivir "en relación económica con un mercado externo pero en completo aislamiento de sus compañeros nómadas, es un rasgo muy sorprendente y fundamental de la organización de los basseri"»[62]. Sin embargo, la sociedad basseri no puede tomarse

60 Es la tesis central de Morris Berman en *Wandering God.* Berman cree que la «religión» comienza con la agricultura y que por tanto es relativamente reciente en la evolución humana. En *The Evolution of Human Societies* (Stanford University Press, Stanford, 1987), Allen Johnson y Timothy Earle aducen que solo unos pocos de los primeros grupos humanos fueron «naturalmente» individualistas.

61 Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (Pantheon Books, Nueva York, 1982 [1970]), 99.

62 *Ibid.*, XI-XII, donde cita a Fredrik Barth en *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy* (Allen and Unwin, Londres, 1964), 21.

como un ejemplo de primitiva sociedad humana. En primer lugar, el verdadero nomadismo pastoral, del que los basseri son realmente un ejemplo, es un fenómeno tardío, que solo se hace posible después del surgimiento de las sociedades agrícolas, y siempre en simbiosis con ellas. En este caso la simbiosis es clara en cuanto que es el mercado el que permite al pueblo basseri vivir en «completo aislamiento de sus compañeros nómadas».

Yo diría que los basseri, o cualquier sociedad en la que los hogares están completamente aislados, no hubieran sido capaces de alcanzar la cultura mítica; dudo incluso que hubieran alcanzado la cultura mimética. Grupos como los de los pigmeos mbuti de Colin Turnbull, u otros grupos pigmeos de diversas partes del mundo que son muy poco organizados, son generalmente simbióticos con sus vecinos agricultores (mbuti) o son refugiados derrotados por tribus enemigas y que han huido de ellas, racionando una mera subsistencia, y no pueden ser buenos ejemplos de la primitiva evolución del *Homo sapiens*[63]. Tampoco pueden serlo, por razones diferentes, los inuit u otros pequeños grupos que viven en el subártico. Los inuit son el pueblo cuya llegada es más reciente al Nuevo Mundo y solo pudo haber ocupado sus territorios después de que se hubiera desarrollado una tecnología altamente sofisticada que incluía instrumental de caza, de navegación y vestimenta, a lo sumo hace solamente unos pocos miles de años.

Tanto la cultura mimética como la mítica muy probablemente evolucionaron en las áreas más ricas de caza y de recolección, unas áreas que durante tiempo estuvieron ocupadas por agricultores. Esas son precisamente las áreas que habrían sustentado la densidad de población necesaria para la innovación cultural. En la mayor parte del mundo, los cazadores-recolectores fueron apartados hacia las periferias, y dejaron de ocupar las áreas del original florecimiento cultural. Pero hay una notable excepción: Australia. Excepto por la muy reciente incursión europea, los aborígenes australianos han seguido su propio camino, no sin alguna influencia cultural exterior sin lugar a dudas, durante 50.000 años o más. No son una «típica» sociedad de cazadores-recolectores, como a menudo se ha señalado, pero puede que sean los más próximos a nuestra antigua herencia que ninguna otra de tales sociedades[64]. Los otros

---

63 En *War before Civilization*, Keeley afirma que casi todos los escasos ejemplos de sociedades sin guerra eran, en realidad, «refugiados derrotados» que estaban demasiado traumatizados o exhaustos como para pensar siquiera en idear una acción ofensiva.

64 Alan Barnard ha desarrollado una interesante comparación entre los bushimanos y los modelos australianos de sociedades cazadoras y recolectoras en la que concluye que estas últimas son más cercanas a la sociedad primitiva del *Homo sapiens* por dos razones: 1) Los modelos australianos son exclusivos de Australia, y 2) Los modelos australianos son demasiado elaborados para ser la base de una cultura anterior. Véase «Modern Hunter-Gatherers and Early Symbolic Culture», *The Evolution of Culture*, edición de Robin Dunbar *et al.* (Rutgers University Press, New Brunswick, 1999), 50-68. Ya he hablado de la elaboración cultural. En *Life before Genesis: A Conclusion* (Peter Lang, Toronto, 1985), David H. Turner apuesta por la tendencia hacia el modelo australiano en Norteamérica y por el modelo australiano como una posibilidad lógica en cualquier parte.

posibles candidatos son del Nuevo Mundo, en el que las civilizaciones mesoamericanas influyeron, pero tal vez no transformaron decisivamente, a las sociedades de cazadores-recolectores y de horticultores de sus perímetros exteriores.

Como disquisición teórica, quisiera exponer varios casos, uno de Australia, otro de América del Sur y otro de América del Norte, para ver a qué pudo parecerse la cultura mítica, relativamente poco influenciada por las civilizaciones arcaicas, y mucho menos por las históricas.

Los kalapalo

Mi primer ejemplo es un grupo de lengua caribe en la cuenca del curso alto del río Xingú, en el Brasil central (estado de Mato Grosso), los kalapalo, estudiados por Ellen Basso[65]. Cuando Basso vivió con ellos entre 1966 y 1968, la población del poblado era de 110 individuos, pero había quedado seriamente mermada por una epidemia de sarampión en 1954; cuando volvió para hacer el trabajo de campo para su segundo libro entre 1978 y 1980, la población estaba en torno a los 200, así que durante todo el periodo anduvieron cerca de la hipotética norma de Dunbar de los 150 individuos. Los kalapalo son uno de los ocho pueblos de la zona que comparten una cultura común y están unidos por vínculos significativos de parentesco y ceremonial, aunque hablan varios lenguajes diferentes y mutuamente ininteligibles. Viven en un área tan remota que apenas han sufrido alteraciones desde los tiempos anteriores al contacto. Actualmente están dentro de las fronteras del Parque Nacional Xingu, en el que «estaban prohibidos los asentamientos no indios, la actividad misionera, la explotación comercial de recursos naturales e incluso el turismo ocasional». El resultado de esa política, según Basso, fue «la continuada vitalidad cultural de una población básicamente sana, sin cambios en el tiempo en muchos aspectos importantes» que fue descubierta por los europeos en 1884[66]. Cuando se estableció el parque, sin embargo, los kalapalo tuvieron que desplazarse a su actual emplazamiento dentro de los límites del mismo. Aún regresan a su antiguo poblado, a unos tres días de distancia, para coger fruta de sus árboles y volver a ver lugares con gran interés sentimental debido a su asociación con eventos específicos del mito kalapalo[67].

---

65 Ellen B. Basso, *The Kalapalo Indians of Central Brazil* (Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1973); y *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985).

66 Basso, *Kalapalo*, 1-3. Durante el período de la segunda visita de Basso (1978-1980) los kalapalo aún seguían aferrados a su cultura tradicional. La protección que garantizaba el parque «hacía posible su supervivencia frente a los desastres demográficos y sociales, y a las presiones económicas que en varias ocasiones habían puesto en entredicho la integridad de la reserva» convirtiéndoles en un grupo virtualmente único de nativos en toda Latinoamérica, aunque «de temerosa fragilidad». Basso, *Musical View*, XI-XII.

67 *Ibid.*, 5.

Los kalapalo practican la horticultura, cuya cosecha principal es la mandioca, pero obtienen una parte significativa de su alimentación mediante la pesca y la recolección de plantas silvestres. Su año está dividido en dos estaciones, húmeda y seca. Durante la estación seca, más o menos entre mayo y septiembre, hay diversos eventos rituales que duran semanas y en ocasiones meses. En contextos no rituales la sociedad kalapalo está organizada en función de las redes de los hogares y del parentesco, pero en el tiempo del ritual, la organización social pasa a un nivel comunitario más inclusivo, que trasciende el parentesco y la afinidad. Las actividades económicas están organizadas por los encargados del ritual de manera más intensiva y productiva que en los contextos no rituales, y los productos son compartidos por la comunidad en general.

Lo que es particularmente interesante es que el ritual de los kalapalo es principalmente musical, y que el mito funciona más basado en comentarios que como guion, aunque la idea del predominio de la música está ya insertada en el mito. Los kalapalo clasifican a diversos seres de acuerdo con los sonidos que hacen. Los «seres poderosos», que estaban allí «al comienzo», se expresan mediante «música». Los seres humanos utilizan el «habla». Otros seres animados , incluidos los animales, tienen «llamadas». Las cosas inanimadas hacen «ruidos»[68]. Entre los seres poderosos están Agutí, Taugi, Trueno, Jaguar y otros. «Agutí es una serpiente y un espía, Taugi un eficaz tramposo que puede penetrar en las ilusiones, Trueno el más peligroso de los seres poderosos, Jaguar un violento pendenciero que es engañado fácilmente»[69]. Algunos de los seres poderosos tienen rasgos animales, como es evidente por sus nombres, y se expresan mediante «llamadas» y también mediante el habla, aunque la música es su forma preferida de expresión. Junto con los seres poderosos está la Gente del Amanecer, seres humanos que existían en el Tiempo del Amanecer y que interactuaban fácilmente con los seres poderosos.

De acuerdo con la cosmogonía de los kalapalo, los seres humanos fueron creados por Taugi, el tramposo, «que habla engañosamente de sí mismo», que es por lo que el habla humana siempre es potencialmente mentirosa, y las personas se preocupan por dar pruebas de su veracidad, incluyendo con frecuencia una expresión que significa algo así como «no es mentira»[70]. Los primeros seres humanos, la Gente del Amanecer, vivían en estrecha relación con los seres poderosos y en muchos aspectos eran como ellos. Los de hoy, descendientes de la Gente del Amanecer pero que

68 Basso, *Musical View*, 65. Merece la pena señalar que en su primer libro Basso se refiere a los *itseke* (seres poderosos) solo como «monstruos», sobre todo porque se había quedado impresionada por los peligros que estaban asociados a su presencia. Basso, *Kalapalo*, 21-23. El trabajo de campo de *Musical View* estaba centrado en la mitología y el ritual, lo que le permitió un conocimiento más profundo de esos poderosos seres.

69 Basso, *Musical View*, 69.

70 *Ibid.*, 68.

carecen de su capacidad, tienen que precaverse de los seres poderosos, de su enormemente creativa pero peligrosa energía[71]. Pueden aparecerse en los sueños o en circunstancias inusuales, por lo general en forma humana, pero a veces en forma animal, y tales encuentros requieren a menudo de un ritual protector a causa del peligro que representan. Sin embargo, son los seres poderosos los que ocupan el foco de la vida ritual y de su forma de expresión, es decir de la música, que aporta el contenido casi completo de los rituales.

Según Basso, el mundo de los seres poderosos y de la Gente del Amanecer incluía el lenguaje, pero sobre todo la música:

> Ese mundo es reproducido durante las representaciones rituales, en las que los kalapalo adoptan colectivamente el poderoso modo de comunicación a través del cual generan la experiencia de una unidad de fuerzas cósmicas, desarrollada mediante la unidad de sonido formada por un movimiento creativo. En los rituales, también, son conscientes de manera muy vívida de sus poderes de presencia. Porque al realizar música colectivamente, no solo se modelan a sí mismos a imagen de seres poderosos sino que sienten el valor de esos modelos al experimentar los poderes de transformación inherentes a la musicalidad humana[72].

Los grandes festejos, que llevan semanas —en algunos casos hasta años— de preparación y ensayos, incluyen elaborada pintura corporal, decoración floral y a veces máscaras. Es esencial para la representación musical su acompañamiento de movimiento corporal, que Basso llama «de arrastre de pies» más que de danza, y la línea de intérpretes cambia de dirección a medida que cambian las líneas musicales. Mientras los intérpretes desempeñan el papel de seres prodigiosos, también los hechizan, pues la música los calma y los tranquiliza, y mantiene a raya los peligros de su poder desenfrenado. Está claro que los poderosos seres no son «dioses» y que el ritual no es «de adoración». Antes bien, como señala Basso:

> La representación musical está asociada con los seres poderosos y es un medio de comunicarse con ellos aunque no esté directamente dirigido a ellos... Puede decirse que la comunicación no se efectúa cantando *a* un ser poderoso sino cantando para *hacerlo aparecer*. Imágenes mentales muy concretas del ser poderoso se crean en las mentes de los intérpretes mediante la representación... Se produce una consecuente fusión del yo con

---

71 Basso afirma que los seres poderosos se pueden localizar: «Se supone que ciertas marcas en los árboles, zonas del río o regiones específicas de la selva profunda son hogar de esos monstruos particulares [*itseke*]. Se espera que una guarde silencio cuando pasa por allí para no llamar la atención de esas criaturas» (*Kalapalo*, 116). En *Musical View*, como veremos, Basso afirma que los seres poderosos viven en un «pueblo celestial».

72 Basso, *Musical View*, 243.

aquello que se canta; del mismo modo que en el mito los seres poderosos participan en el habla humana, así en el ritual los humanos participan en la musicalidad del *itseke* [ser poderoso] y de ese modo alcanzan temporalmente algo de su poder transformador. En el ritual público, este poder lo es de la comunidad. Más que implicar peligro y ambivalencia, sin embargo, supone solidaridad colectiva emergiendo de una experiencia performativa de reestructuración social y de trabajo comunal, al representar un poder transformador con marcados efectos creativos, incluido el de la capacidad de crear su propia organización social y de ayudar a curar a los gravemente enfermos[73].

Basso habla de la intensa «communitas» —empleando el término de Victor Turner para la emoción comunitaria del ritual— que ella encuentra en los kalapalo no tanto como una especie de «antiestructura», como mantenía Turner, sino más bien como una estructura alternativa. Los rituales duran demasiado e implican demasiado esfuerzo económico muy organizado para que puedan verse como breves periodos en los que se superan las diferenciaciones de la vida cotidiana. Más bien conducen a la gente desde sus habituales divisiones no rituales, en función de hogares y linajes, con todos los celos y conflictos que ello implica, a un periodo de intenso esfuerzo colectivo en el que se identifican como kalapalo, no como miembros de una familia. Los grupos de la danza ritual separan deliberadamente a los hermanos; marido y mujer danzan en conjuntos diferentes. La «humanidad común», que puede extenderse a no más que a los propios kalapalo y sus tribus aliadas vecinas, se hace cargo de las divisiones de la vida cotidiana. De este modo, la comunidad kalapalo, aunque temporalmente, es, según Basso un «orden estructurado... Las actitudes adecuadas subyacentes, que crean un eficaz trabajo colectivo, son comunicadas por la representación musical colectiva, repetida y pautada, en la que se realiza el júbilo de la experiencia colectiva. Esta representación musical colectiva permite que los hechos económicos tengan éxito, en realidad que tengan lugar».

Lo que implica esta nueva identidad propia («Soy kalapalo» como opuesto a «Soy la nuera de Kambe», por ejemplo) es un sentido moral de igualdad o de «identidad de participación».

> Desde un punto de vista económico, ello significa que todos están obligados a participar, pero cada cual recibe con independencia de su contribución. *Ifutisu*, el valor más básico en la vida de los kalapalo (que subsume las nociones de generosidad, modestia, flexibilidad y ecuanimidad para enfrentarse a las dificultades sociales, y el respeto a los demás)[74] se extiende, más allá del ámbito familiar, a todos los miembros de la comunidad[75].

---

73 *Ibid.*, 253. Cursivas en el original.
74 Veremos algo parecido en otras sociedades arcaicas y tribales.
75 Basso, *Musical View*, 256-257.

El mundo de esta cultura puramente oral está claramente organizado por el ritual y el mito. El cosmos de los kalapalo es coherente: en el comienzo estaban los seres poderosos; ellos crearon a la Gente del Amanecer con los que vivieron al principio; ahora residen en un «poblado celeste», cerca de donde sale el sol, no lejos de las moradas terrestres de las gentes de hoy que son descendientes de la Gente del Amanecer; tras la muerte, las personas van al poblado celeste y se convierten en seres poderosos. Esta «historia cósmica» no tiene una gran dimensión en tiempo ni espacio[76]. Pero el ritual supera incluso este limitado sentido de despliegue temporal, porque el poder personal se convierte en el ahora y en el nosotros. Basso cita al filósofo de la música, Victor Zuckercandl, para mostrar cómo la música ayuda a que surja ese sentido de unión entre el yo y el mundo. Para Zuckercandl, la música crea «un sentido de "espacio sin distinción de lugares" y de "tiempo en el que pasado y futuro coexisten con el presente", es decir del movimiento de tonos en que consiste la propia música»[77].

Los kalapalo utilizan la recurrencia misma del tiempo mítico como un sutil modo de comprensión de su realidad. Lo que sucedió «en el principio» siempre puede suceder. El comportamiento extraño por parte de un individuo puede estar relacionado con alguna acción de un ser poderoso en un mito, e interpretarse así. Un eclipse de sol o de luna rememora relatos en los que al sol o a la luna «se les mataba», pero también tranquiliza porque en los relatos no mueren, sino que vuelven a su estado normal. Basso sostiene que el mito kalapalo no es una especie de «carta estatutaria», como pensó Malinowski, que suministra un modelo o norma que debe seguirse. Por el contrario, el mito es una explicación de cómo son las cosas, un marco de referencia para la comprensión del mundo. Puntualiza que los occidentales, incluso los antropólogos, acostumbran a dar explicaciones de forma didáctica, lógica o probatoria, y por tanto considera irracional la «explicación» mítica, que no tiene en cuenta las utilizaciones sutiles y complejas a las que puede prestarse el pensamiento narrativo[78].

---

76 Para Jan Vansina, en las culturas orales la cronología es inevitablemente superficial: «Pasado cierto punto, ya no se puede sostener una cronología más profunda. Los episodios se mezclan ente sí y se los arroja a una época originaria, por lo general atribuidos a algún héroe cultural, o son olvidados. El período más corto de lejanía temporal del que he tenido noticia es el de Aka de Lobaye (República Centroafricana), donde no excede una generación de adultos. La conciencia histórica solo funciona en dos registros: la época del origen y la época reciente. Dado que el límite que alcanza una de ellas se mueve con el paso de las generaciones, he llamado al hueco entre ambas el hueco flotante». Vansina, *Oral Tradition as History* (University of Wisconsin Press, 1985), 24. Un poco más adelante describe cómo un recuerdo histórico se puede convertir en un mito de creación tras cierto período de tiempo: «Uno de los personajes más importantes de la creación de Lugbara [Congo/Uganda] es un oficial de distrito inglés de finales de siglo» (177).

77 Basso, *Musical View*, 254, donde cita *Man the Musician* de Victor Zuckerkandl, 2ª ed. (Princeton University Press, Princeton, 1976), 374.

78 Basso, *Musical View*, 37-39.

Veremos cómo esta actitud condescendiente hacia la explicación mítica es típica de la mentalidad teórica, que entre los kalapalo es, como mucho, incipiente.

Basso ofrece abundantes pruebas de que la vida de los kalapalo, sea cual sea su ritual, de ningún modo transcurre apaciblemente. De no ser así, el ritual sería escasamente necesario. Algunos rituales se centran en la adolescencia —los ritos de pubertad para chicos y chicas son importantes, y están precedidos por periodos de aislamiento que incluyen prácticas ascéticas y entrenamiento atlético—. Al completar satisfactoriamente el arduo y prolongado periodo de aislamiento que precede al rito de pubertad, el o la joven puede ser ya

> un agradable objeto, que neutraliza las fuerzas malas de su interior, que se convierte por tanto en una persona querida y respetada, y en los rituales en el símbolo activo del valor moral de una comunidad... El adolescente kalapalo puede así servir como imagen particularmente apta, tanto moral como de belleza física... Aunque en los mitos esas sean las personas que más a menudo provocan los celos y la ira en los demás y que en respuesta se retiran de la sociedad o de diversas maneras son especialmente sensibles a las sugerencias de los seres poderosos, dando lugar así a un test para ellos mismos y para ciertos miembros de sus familias[79].

La proximidad a los seres poderosos es ambigua. A algunos, a través de sueños o de otra manera, se les considera chamanes, los cuales, tras un riguroso periodo de entrenamiento y un importante ritual público, pueden servir al pueblo como curanderos y adivinos, al tener la capacidad de visitar el poblado celeste donde moran los seres poderosos[80]. Pero el poder de los seres poderosos es ambiguo. Puede ser utilizado tanto para el mal como para el bien, y los kalapalo creen que hay brujas que utilizan ese poder para matar[81]. La muerte desencadena prolongados rituales de aflicción, durante los cuales se suscitan sospechas sobre los posibles responsables del hecho[82]. El dar muerte a sospechosos de brujería no es algo desconocido.

Una situación en la que el conflicto pasa a ser parte del propio ritual es con ocasión de los grandes ritos representados por solo intérpretes del mismo sexo. Como dice Basso, «los símbolos [estos rituales] rememorados enfatizan las diferencias y antagonismos entre los sexos mediante sus referencias a los peligrosos poderes inherentes a la sexualidad humana. Pero al mismo tiempo la música efectúa una comunicación entre los participantes (de un sexo) y los oyentes (del sexo opuesto), una situación de

---

79 *Ibid.*, 170.
80 Basso, *Kalapalo*, 113-119; Basso, *Musical View*, 71, 106-107.
81 Sobre brujería, véase Basso, *Kalapalo*, 124-131.
82 Basso, *Musical View*, 91-140.

control comunicativo sobre esos peligrosos poderes». La preocupación por el engaño, que es endémica en la comunicación de los kalapalo y un rasgo frecuente del mito, entra en el intercambio ritual. Los participantes tratan de llevar a los oyentes a una situación de sentimiento compartido, pero los oyentes mantienen la duda de si pueden fiarse de los intérpretes.

> Pero el oyente, que también ha sido participante alguna vez, tiene una doble experiencia de afirmación y duda... puesto que la música es múltiplemente interpretable, es eficaz cuando hay una necesidad de comunicación entre seres que no pueden, o no quieren, llevar a un evento comunicativo las mismas presuposiciones sobre la verdad de lo que se está diciendo. Esa multiplicidad de interpretación y distinción entre intérprete y oyente pone de relieve los límites creados por la clasificación y la oposición, mientras que al mismo tiempo fusiona, paradójicamente, lo vinculado y lo opuesto en una unidad de discurso performativo, una especie de discurso que los kalapalo representan mediante sus ideas sobre los seres poderosos[83].

Basso resume su interpretación del ritual y el mito de los kalapalo señalando que la representación ritual recapitula la relación mítica entre seres poderosos y humanos. La vida humana deriva en última instancia de los seres poderosos y ambos comprenden el modo primordial de comunicación del otro: música y lenguaje.

> Cuando interpretan música, tienen la capacidad de conmover a los seres poderosos, porque estos pueden así reconocer claramente algo de ellos mismos en la humanidad... En la interpretación ritual, la unidad de las personas se efectúa a través de la expresión musical, donde el cuerpo es un importante instrumento musical que ayuda a crear un sentimiento relacionado con el movimiento de sonidos en el espacio, y a la comprensión de un particular sentido del tiempo y de la más intensa expresión de la vida misma, que es la experiencia —sin embargo transitoria— de que uno es realmente un ser poderoso.
>
> A través de símbolos sonoros se conciben, se representan y se hacen aparentes al mundo ideas sobre relaciones, actividades, causalidades, procesos, objetivos, consecuencias y estados de ánimo. Es a través del sonido como las entidades cósmicas se hacen existentes y se representan por los kalapalo, como seres que causan y experimentan la acción en una verdadera ecología musical del espíritu[84].

El ejemplo de los kalapalo ilustra buena parte del argumento sobre la cultura mimética y mítica desarrollado al comienzo de este capítulo.

---

83 *Ibid.*, 308-309.
84 *Ibid.*, 310-311.

Aunque el mito, al proporcionar un marco de interpretación del mundo, da a los kalapalo la «claridad conceptual» de la que hablaba Donald, el ritual kalapalo sigue siendo abrumadoramente mimético, al utilizar música sin palabras, y al ser más gestual que lingüístico. Elegí a los kalapalo como mi primer ejemplo por la naturaleza mimética de su ritual, pero ellos, aunque tal vez extremos, no son únicos. No solamente el ritual es, por definición, siempre mimético; el mito raramente carece de una dimensión mimética. Al describir la recitación formal de mitos fuera del ritual, Basso recalca que aunque no sean cantados (los cantos pueden ser ocasionalmente intercalados en la recitación), tienen un elemento fuertemente retórico (gestual). Hay representaciones, rítmicas y poéticas, que requieren una audiencia lo suficientemente cualificada como para participar con respuestas adecuadas, a veces con el equivalente al «amén» con el que una congregación evangélica responde a un sermón, a veces con preguntas que espolean al recitador a una expresión más intensa[85]. Si la recitación del mito kalapalo, aun siendo claramente «habla» y no «música» hasta en su propia clasificación de sonidos, contiene aun matices miméticos, lo mismo ocurre con casi todo lenguaje hablado, incluso la más seca de las conferencias académicas.

De este modo ilustra el ritual kalapalo la condensada definición de Rappaport del ritual como implicando «secuencias invariables de actos y expresiones formales», pero ilustra también muchas de las características más generales de su análisis. Para nuestros propósitos, las más importantes de ellas tienen que ver con la creación de convenciones sociales, un orden moral, un sentido de lo sagrado y una relación con el cosmos[86]. Rappaport, como muchos otros que han escrito sobre el ritual, es consciente de la amplia variedad de acciones que pueden clasificarse bajo ese término. Un rasgo definitorio del ritual es para él la *performance*, la representación[87]. En su utilización de ese término potencialmente ambiguo, la representación contiene el sentido de lo que en la filosofía del lenguaje se llama habla performativa: algo que no es simplemente descrito o simbolizado, sino hecho, representado. El puro acto de la participación en rituales serios implica un compromiso con respecto a la acción futura, como poco una solidaridad con los compañeros de comunicación de uno. Así, tal como Rappaport utiliza el término, este no sería explícitamente el mismo que la participación en una «performance» dramática, en la que el actor se despoja del «papel» tan pronto como se termina la representación, y la audiencia, aunque sensibilizada, se va sabiendo que era «solo una actuación»[88]. Por el contrario, la representación ritual seria tiene la capacidad

---

85 *Ibid.*, 11ff.

86 Rappaport, *Ritual and Religion*, 27.

87 *Ibid.*, 37.

88 Victor Turner ha hecho bien en destacar la relación entre ritual y representación dramática, de hecho la frontera entre ambos es realmente ambigua. Véase especialmente la parte 2 de su *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience* (University of Arizona Press, Tucson, 1985).

de transformar no solo el rol sino la personalidad del participante, como en los ritos de paso[89]. La fundamental relación entre decir y hacer la ve Rappaport como establecer «convención en el ritual» y el «contrato social y la moralidad que son inherentes a él». Este es el fundamento, sostiene, para «entender el ritual como acto social básico de la humanidad»[90].

Si podemos ver el ritual sin palabras como mímesis en su forma más compleja, porque, mediante gestos, se acerca un tanto a la forma narrativa, podemos imaginar lo potencialmente liberadora que puede ser una narrativa plenamente lingüística. Variaciones, alternativas y especulaciones se hacen posibles cuando el mito alcanza un grado de autonomía lingüística, que sería mucho menos posible en las «formas invariables» de ritual, aún marcadas por su mimético lugar de origen. Los australianos, con su exuberante desarrollo del mito, dan pruebas de alguna de esas posibilidades.

Los aborígenes australianos (los walbiri)

Como han puesto de manifiesto los antropólogos, hay muchas tribus, clanes y grupos locales en la Australia aborigen, y como la particularidad es un rasgo significativo de sus culturas, agruparlas por completo es distorsionar su realidad. Sin embargo, hay características comunes de la cultura aborigen que contrastan con otras culturas de cazadores-recolectores. Seguiré un camino intermedio hablando de cultura aborigen y de religión en general hasta cierto punto, pero utilizaré como mi ejemplo principal una sociedad del desierto central australiano, los walbiri[91]. El motivo de mi elección de los walbiri es doble. Aunque no haya ningún grupo australiano que se haya librado del trauma de la intrusión ajena hasta el mismo grado del experimentado por los kalapalo, la cultura walbiri se encontraba entre las más intactas de los grupos australianos existentes cuando fueron estudiados en la década de los cincuenta por M. J. Meggitt y Nancy D. Munn, los etnógrafos en los que más he depositado mi confianza[92]. La segunda razón es que los pueblos del desierto central, de los que forman parte los walbiri, están más próximos a lo que Tony Swain llama

---

89 Arnold van Gennep, *The Rites of Passage,* traducción de Monika B. Vizedom y Gabrielle L. Caffee (University of Chicago Press, Chicago, 1960 [1908]) [versión en español de los traductores].

90 Rappaport, *Ritual and Religion,* 107.

91 M. J. Meggitt y Nancy D. Munn, mis principales fuentes, llaman a este grupo los walbiri, por lo que yo emplearé también ese término a pesar de que otras publicaciones más recientes utilizan otro nombre ligeramente distinto desde el punto de vista ortográfico para el mismo grupo: warlpiri.

92 «Como todos los forasteros pertenecían a tradiciones agrícolas y vinieron por mar a las zonas costeras, se deduce que los interiores del desierto de Australia fueron los últimos lugares en el que pudieron disfrutar del viejo orden sin ser molestados. (De ahí que algunos estudios de los desiertos centrales y occidentales escritos en la segunda mitad de este siglo (XX) se hayan sentido legitimados a describir a los aborígenes como grupos que tenían un contacto mínimo con el mundo no-aborigen)», Tony Swain, *A Place for Strangers: Towards a History of Australian Aboriginal Being* (Cambridge University Press, Nueva York, 1973), 7.

la «idea arquitectónica transaborigen» que los de otras regiones vulnerables a una variedad de contacto exterior anterior a la de los pueblos del desierto central[93]. No estoy pretendiendo en absoluto que los walbiri representen la antigua, inmutable y «verdadera» tradición aborigen —todo lo que sabemos sobre la cultura aborigen sugiere que estaba, como todas las demás culturas, siempre abierta a continuos cambios— sino más bien que los walbiri y otras tribus del desierto central probablemente son las que nos dicen más sobre cómo era la cultura aborigen en toda su amplitud continental hace 200 años, a punto de ser contactada.

A diferencia de los kalapalo, que vivían en un poblado (aunque alternaban entre el poblado de verano y el de invierno) y combinaban la horticultura con la caza y la recolección, los aborígenes australianos eran cazadores y recolectores seminómadas cuya sociedad estaba primordialmente organizada en función de la localidad y el parentesco. Debido a que el intenso apego a localidades específicas es crucial en la cultura aborigen, tenemos que entender qué significa ser «seminómada». Como señaló Durkheim en *Formas elementales,* la sociedad aborigen alternó con el tiempo pequeños grupos recolectores con grupos ceremoniales más grandes, pero en ninguno de los dos casos formaron poblados permanentes. Circulaban por una ruta bastante estable entre una serie de campamentos que fueron generalmente asociados a pozos de agua. Lugares muy sagrados que pudieron ser inhabitables la mayor parte del año debido a la extrema sequía pudieron convertirse en puntos de acampada para grandes ceremoniales durante los periodos en que las lluvias los volvían fértiles. Lo que confería a las personas (la palabra «tribu» es particularmente poco útil en Australia) su identidad era su relación con la «tierra» —con lugares respecto a los cuales tenían una particular afiliación ancestral— porque creían que ellos mismos procedían de su tierra y volverían a ella tras la muerte. De manera que es imposible comprender a la sociedad aborigen sin abordar las ideas a las que llamaríamos religiosas.

Normalmente, en Australia, mito y ritual están mutuamente implicados. Aunque W. E. H. Stanner ha descrito lo que él llama mitos sin rito y ritos sin mito, él mismo cree que, incluso en esos casos, está implicado el elemento ausente[94]. La concepción aborigen del mito es expresada generalmente con el término «sueño», aunque debemos utilizar la palabra con cuidado. En algunos grupos del desierto central, incluidos los walbiri, las palabras correspondientes a mito y a sueño son las mismas, lo que no es el caso en muchos otros grupos. Incluso allí donde la palabra es la misma, el sueño que le lleva a uno al mundo de los seres ancestrales está claramente diferenciado del sueño ordinario. Según Nancy Munn, los walbiri «utilizan el término *djugurba,* que también significa "sueño" y "relato", para

---

93 *Ibid.,* 277.

94 W. E. H. Stanner, *On Aboriginal Religion,* Oceania Monograph 11 (University of Sydney, Sydney, 1966), capítulos 4 y 5.

indicar a... los habitantes ancestrales del país y las veces que viajaron por él creando el mundo en el que viven ahora los actuales walbiri»[95]. El término de contraste, *yidjaru*, indica el tiempo presente o los acontecimientos dentro de la memoria viva. También se refiere a la «experiencia del despertar en contraste con el sueño»[96]. Por utilizar los términos de Schutz descritos en el capítulo 1, *yidjaru* puede describirse como «realidad ordinaria» y *djugurba* como «realidad no ordinaria». Los términos de Schutz nos ayudan a superar la idea de que la diferencia entre los dos ámbitos es primordialmente temporal, porque aunque *yidjaru* se refiere al presente ordinario, *djugurba* también se hace presente durante la representación ritual o incluso cuando se narran los mitos. Tony Swain sostiene que los aborígenes piensan en su mundo en términos de «eventos ritmados» más que en términos de tiempo que transcurre o incluso cíclico, y que el sueño puede verse como una clase de eventos, a saber los «eventos perdurables» —eventos formativos que subyacen a la realidad sin relación con el tiempo, pero que están situados en lugares específicos[97].

Swain sostiene además que la concepción aborigen del ser está orientada no tanto al espacio (extensión indiferenciada dentro de la cual suceden las cosas) como a lugares particulares, entendidos como conscientes y vivos, como huellas vivientes de seres ancestrales. Una ontología de eventos rítmicos y perdurables que tienen lugar en espacios particulares obvia la necesidad de pensar sobre el tiempo y la historia. Ello obvia así cualquier idea de cosmogonía: los seres ancestrales no tanto «crean» el mundo, como afirma Munn, sino que más bien forman el mundo, pues no hay una idea de un comienzo anterior a la creación, o incluso de una creación. La actividad formadora de los seres ancestrales es tanto presente como pasada. Swain recupera la arcaica palabra *ubiety*, que puede traducirse como «presencia», para caracterizar a la ontología aborigen[98]. La *ubiety* borra así el tiempo, pasado, presente y futuro, que en el sueño no están diferenciados: hay solamente, en el adecuado término de Stanner, «cada-cuando»[99]. E incluso la vida de la existencia ordinaria puede entenderse como una transición desde el nacimiento a partir del sueño, hasta la muerte, como retorno a él.

El énfasis en los lugares no es, sin embargo, propio de nómadas. La idea de territorio de los walbiri se indica iconográficamente mediante

95 Nancy D. Munn, *Walbiri Iconography: Graphic Representations and Cultural Symbolism in a Central Australian Society* (Cornell University Press, Ithaca, 1973), 23-24.

96 *Ibid.*, 24.

97 Swain, *A Place for Strangers*, 22. Las cursivas son de Swain.

98 *Ibid.*, 4, 49.

99 W. E. H. Stanner, «The Dreaming», *Cultures of the Pacific*, Thomas G. Harding y Ben J. Wallace (eds.) (Free Press, Nueva York, 1970 [1956]), 305. Los aborígenes cristianos que aún no han sido instruidos sobre las ideas bíblicas del tiempo piensan que Adán, Moisés y Jesús fueron todos contemporáneos entre sí, todos parte del mismo sueño cristiano. La noción de *Heilsgeschichte*, la historia de la salvación, aún no se ha producido en su modo de pensamiento habitual.

círculos, que señalan pozos de agua y campamentos, y líneas que indican las pistas entre ellos. Aunque en cierto sentido los círculos son «centros», no son vistos, como en posteriores sociedades arcaicas, como centros del mundo. Como señala Munn:

> Hay que tener en cuenta que este simbolismo del centro, a diferencia de los modelos cósmicos en otras culturas, no se refiere al centro del mundo *en conjunto*, sino solo a un lugar concreto. El territorio walbiri consiste en muchos de esos centros de vida comunicados entre ellos mediante pistas. No hay una localidad concreta que focalice a las demás. Los walbiri en realidad no dan una forma conceptual al mundo como un conjunto en el sentido de una estructura singular y centralizada, sino que lo conciben en términos de redes de lugares comunicadas mediante pistas[100].

Fred Myers describe una actitud similar entre los pintupi, un pueblo que vive al sur de los walbiri:

> Es imposible oír cualquier narrativa, ya sea histórica, mitológica o contemporánea, que no haga una referencia constante a dónde sucedieron los acontecimientos. En ese sentido, el lugar proporciona la armazón en torno a la cual los acontecimientos se funden, y los lugares sirven como elemento mnemónico de los acontecimientos significativos. Viajar a través del territorio evoca recuerdos de una lucha que tuvo lugar en un pozo de agua cercano o una muerte en las colinas de más allá. No es la relación temporal sino la geografía el gran «punctuator» de la narrativa pintupi...
>
> De este modo el mundo es socializado por los pintupi, aunque no construyen un cosmos espacialmente enfocado de cultura domesticada y naturaleza salvaje como han hecho pueblos mucho más asentados. Una vida social con tanto movimiento parece excluir tal construcción. En vez de ello, parecen encontrarse realmente en su casa cuando caminan por el bosque, llenos de confianza. Puede instalarse un campamento en casi cualquier lugar en pocos minutos: se establece un cortavientos, se hacen fuegos, y tal vez se prepare un cazo de té. Un terreno anónimo y agreste se convierte en un «campamento» *(ngurra)* con la comodidad propia del hogar. Ese modo de pensar que capacita a un pueblo a montar un campamento casi en cualquier lugar en que se encuentre, con escaso sentido de la descolocación, es un modo de pensar que crea un universo de significado por todo el territorio mitificado[101].

---

100 Nancy D. Munn, «The Spatial Presentation of Cosmic Order in Walbiri Iconography», *Primitive Art and Society*, edición de Anthony Forge (Oxford University Press, Nueva York, 1973), 214-215.

101 Fred R. Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines* (Smithsonian Institution Press, Washington, D.C., 1986), 54.

Dado que *djugurba* (sueño) significa «relato» a la vez que «mito» (como en *mythos*, en el griego original de nuestro término «mito»), no es sorprendente que incluso cuando los seres ancestrales están implicados, los relatos sigan siendo muy cercanos a la vida cotidiana. Sobre los relatos que las mujeres se contaban frecuentemente unas a otras y que ilustraban con dibujos en la arena, escribe Munn:

> De vez en cuando los cuentos incluyen acontecimientos de tipo extraordinario, como la transformación de un hombre en serpiente, que los walibi no creen que suceda hoy; pero tales ocurrencias son excepcionales. Gran parte del funcionamiento del relato consiste simplemente en los patrones de actuación de la vida cotidiana: adquisición de alimentos, ritos funerarios, ceremonias de distinto tipo...
>
> Aunque todas esas historias son vistas como tradicionales exponentes de actividades ancestrales, es obvio que tenemos aquí una proyección narrativa de la cíclica experiencia del día-tras-día de la rutina cotidiana y de un recontar las suertes de incidentes y conductas en su mayoría también posibles en el presente continuo de la vida cotidiana de los walbiri. Es, en efecto, esa repetitiva existencia diaria la que sigue su curso bajo la etiqueta *djugurba*, el modo de vida ancestral[102].

Los mitos que sirven de argumento a los rituales y que son narrados por los hombres que «poseen» esos rituales son solo versiones más elaboradas de los relatos contados por las mujeres. La misma rutina diaria —dormir, cazar, comer— proporciona la subestructura de los mitos, pero se centran en las acciones, y en particular en los viajes, de los llamados seres ancestrales de lugar específico a lugar específico. Los complejos dibujos hechos en piedras sagradas y tablas, así como pintados en los cuerpos de los danzantes rituales, utilizan los mismos grafismos básicos que en los dibujos en la arena de las mujeres, pero en forma más elaborada. Las líneas que representan las pistas que llevan de campamento a campamento son más notorias que en los dibujos de las mujeres, que se centran en los círculos que señalan los campamentos mismos. Los mitos rituales hablan de cómo los seres ancestrales formaron el paisaje —ríos, colinas o pozos de agua— o cómo se convirtieron en alguna notable formación rocosa u otro rasgo geográfico. Nancy Munn resume lo que ella llama la «teoría del mundo» de los aborígenes como el «salir» y el «entrar» de los sueños: como los sintetiza Swain, «algo salió de, se movió por y fue a meterse en, la tierra», formando el mundo como lo hizo[103]. Aunque los aborígenes dicen a veces que cuando un ser ancestral entraba en la tierra (o se convertía en una característica notoria del paisaje) «moría», al mismo tiempo

102 Munn, *Walbiri Iconography*, 77-78.
103 Munn, «Spatial Presentation», 197; Swain, *A Place for Strangers*, 32.

seguía plenamente presente en todos los lugares de su vida errante. Swain cita a T. G. H. Strelow, quien decía que los aranda, otro grupo del desierto central, creen «en la presencia simultánea del Ancestro en cada uno de los muchos escenarios que una vez fueron testigos de la amplitud de sus poderes sobrenaturales»[104].

Si en los mitos se describe a los ancestros formando el mundo natural, también son vistos formando el mundo social, estableciendo costumbres y rituales mientras viajan por el paisaje. Aunque hablamos de «seres ancestrales», los walbiri no se consideran a sí mismos como biológicamente descendientes de tales seres. Más bien creen que esos seres esparcieron por tierra *guruwari*, poderes de fertilidad o poderes de generación, a lo largo de sus viajes. Luego las mujeres quedaron fecundadas con esos poderes, de manera que sus hijos tienen el espíritu del ser ancestral[105]. *Guruwari* significa también el dibujo, y su cántico asociado, que representa al ancestro. Durante las ceremonias de iniciación los muchachos tocan objetos que tienen ese dibujo y vuelven así a nacer del *guruwari* ancestral. De este modo los seres humanos están unidos entre sí mediante la relación con esos seres; los patrilinajes derivan de su conexión con los seres ancestrales, siendo el parentesco menos fundamental que la asociación con el lugar[106].

Pero no solo la sociedad está formada mediante conexiones entre humanos y seres ancestrales, también lo está el entero orden moral. Otro modo, incluso más común, en que se refieren los aborígenes a lo que he estado llamando el sueño es la ley, o la ley ancestral[107]. Marcia Langton, que es una aborigen, describe lo que significa la ley aborigen:

> Lo que quiere decir nuestro pueblo cuando habla sobre su Ley, es una cosmología, una visión del mundo que es una explicación religiosa, filosófica, poética y normativa de cómo funcionan las correspondientes dimensiones natural, humana y sobrenatural. La Ley Aborigen une a cada individuo a los familiares, al «país» —posesiones particulares del territorio— y a los Sueños. Uno nace con las responsabilidades y las obligaciones que conllevan esas herencias. Hay muchos deberes onerosos, y no se considera que sean opcionales. Se tiene a alguien por perezoso y descuidado si esos deberes se ignoran, y el respeto, la autoridad y ciertas ventajas, como arreglos

---

104 Swain, *A Place for Strangers*, 33.

105 Swain describe cómo en un grupo aborigen «el bebé recién nacido es llevado inmediatamente y depositado en una depresión terrestre de la que —a partir de ese instante— "ha nacido", un gesto que sin duda establece que el niño no proviene tanto de la madre como de un lugar». *Ibid.*, 44.

106 Véase la descripción de Nancy Munn en *Walbiri Iconography*, 27-31; y también el análisis de Swain sobre parentesco y lugar en *A Place for Strangers*, 36-49.

107 Tanto «sueño» como «ley» [«Dreaming» y «Law»] son dos palabras inglesas ampliamente usadas entre los aborígenes. Resulta interesante que no utilicen la palabra «religión» para referirse a sus creencias más profundas.

para buenos matrimonios y oportunidades para los hijos, no se conceden. Como opina mucha de nuestra gente, la Ley Aborigen es trabajar duro[108].

Entre los walbiri, Meggit describe la ley como sigue:

Hay explícitas reglas sociales, que, en líneas generales, todos obedecen; y las personas caracterizan libremente el comportamiento de cada cual en la medida en que se ajuste a esas reglas o se desvíe de ellas. La totalidad de las reglas expresa la ley, *djugaruru*, un término que también puede traducirse como «la línea» o «el camino recto o verdadero»[109]. Su connotación básica es la de un orden de conducta establecido y moralmente recto (ya sea de los planetas o de las personas), del que no debe haber divergencia...

Como ley originada en el tiempo del sueño, está más allá del cuestionamiento crítico y del cambio consciente. La filosofía totémica afirma que hombre, sociedad y naturaleza son componentes interdependientes de un sistema, cuya fuente es el tiempo del sueño[110].

Si los sueños dan cuenta de cómo está formado el cosmos, también dan cuenta de cómo debe actuar uno en sociedad. Por ejemplo, un relato del desierto central cuenta cómo un ser ancestral fue atraído por una mujer de una categoría familiar que la hacía potencial suegra suya, y por lo tanto sexualmente tabú. Estaba tan superado por el deseo que la violó, pero ella cruzó las piernas de tal manera que su vagina le desmembró el pene. Los aborígenes pueden enseñarte la roca que representa esa vagina con el pene de piedra aún insertado en ella. Los seres ancestrales, al parecer, no eran mejores de lo que somos nosotros, pero lo que les pasaba puede ser ilustrativo de cómo funciona la ley.

Incluso si la ley puede suponer «trabajar duro», y tendremos que admitir que la vida ceremonial aborigen, en la que la ley es representada, requiere realmente mucho trabajo duro, su fin es el de una renovada vitalidad. Los walbiri asocian los sentimientos de «felicidad y bienestar» con el ceremonial, y creen que, después de una perturbación social, una celebración ritual hará «felices» de nuevo a las personas[111]. Una de las formas más comunes del ritual walbiri es el *banba* o ceremonias del «aumento», celebradas para las especies animales o plantas «poseídas» por un grupo patrilineal o al menos por la mitad patrilineal a la que pertenece el grupo. En realidad se trata de rituales «totémicos», pero no hay necesidad de

---

108 Citado en Frank Brennan, «Land Rights: The Religious Factor», *Religious Business: Essays on Australian Aboriginal Spirituality,* edición de Max Charlesworth (Cambridge University Press, Cambridge, 1998), 169.

109 Encontraremos la metáfora del Camino empleada un numerosas culturas con connotaciones semejantes.

110 M. J. Meggitt, *Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia* (University of Chicago Press, Chicago, 1962), 251-252.

111 Munn, *Walbiri Iconography,* 44.

que nos preocupemos por el significado de «totemismo»[112]. El tótem de un grupo patrilineal es simplemente el ser ancestral en su forma animal y en su lugar geográfico con el que está identificado el grupo. Como ha señalado Meggitt, las ceremonias no están destinadas tanto a «aumentar» las especies pertinentes como a asegurar su normal conservación, de manera que «rituales cósmicos de conservación» podría ser una mejor designación que «rituales de aumento»[113].

El tótem en cuestión en realidad no «pertenece» a un grupo en particular, pero lo hace así en un contexto de diversos tótems que pertenecen a muchos grupos, todos los cuales son necesarios para que sobrevivan cosmos y personas[114]. En las ceremonias *banba*, no solo son necesarios los «propietarios», sino que los «trabajadores» de la mitad opuesta también son necesarios, de hecho hacen buena parte del trabajo de la preparación de la ceremonia. Y la vitalidad de la especie que la ceremonia está destinada a fortalecer sirve para el bienestar de todo el pueblo, no solo el de los «propietarios». El hecho de que las ideas aborígenes sobre la propiedad no encajen con las leyes de propiedad anglosajonas ha dado lugar a no pocos penosos malentendidos. «Poseer» un lugar no quiere decir tener derechos exclusivos para su explotación económica; por el contrario, significa la obligación de mantener su fertilidad para el uso de todos. Lo que hacen los actores del ritual es recrear el *guruwari*, la potencia creativa, de los seres ancestrales. Como apunta Munn: «Mediante su representación, los amos [los que he llamado «propietarios»] se dan cuenta del potencial generativo de las formas ancestrales: es como si cambiaran a antepasados por descendientes, para mantener así la continuidad de especies y personas»[115].

Al describir a los kalapalo, me he concentrado en el ritual y en su forma principal, la música. Al tratar de los aborígenes australianos, me he desplazado a un mayor interés por la narrativa, pero la centralidad de la narrativa es solo relativamente mayor que entre los kalapalo, y el ritual en general, y el canto en particular siguen siendo destacados. Ya he mencionado que cada *guruwari*, la potencia ancestral, tiene su cántico asociado. Los ancestros dejan tras ellos cánticos en cada lugar que visitan, y los cánticos, a su vez, son rememoraciones de la extensa narrativa de la que forman parte. En Cape York hay un relato de un ser ancestral que, bajo influencia melanesia, lleva camino de ser un «personaje» de tipo no aborigen, pero su inclinación a cantar le vincula al patrón continental:

---

112 El mejor tratamiento breve escrito sobre el totemismo australiano es el de W. E. H. Stanner, «Religion, Totemism and Symbolism», en *Aboriginal Man in Australia*, Ronald M. Berndt y Catherine H. Berndt (eds.) (Angus and Robertson, Sydney, 1965), 207-237.

113 Meggitt, *Desert People*, 221.

114 T. G. H. Strehlow sugiere la verdad del «totemismo» en el mismo subtítulo de su breve libro *Central Australian Religion: Personal Monototemism in a Polytotemic Community* (Australian Association for the Study of Religion, Bedford Park, S.A., 1978).

115 Munn, *Walbiri Iconography*, 208.

Él va, va, va.
Sale por la desembocadura del río.
Dice, «Bien, creo que ahora voy a abandonar este lugar»...
Mira hacia atrás, «Oh, el país al que voy está muy lejos», dice, «derecho al sur».
Ahí empieza a hacer una canción, entonces la canta.
Sigue adelante...
Nunca se detiene
No deja de cantar[116].

Los sueños son, como diría Paul Ricoeur, «redescripciones» que añaden algo, la construcción de la trama, a aquello que describen[117]. Lo notable de la narrativa aborigen, al menos la de la variedad del desierto central, es lo poco que añade, aunque ese poco sea de una importancia crítica. Los eventos perdurables y los eventos ordinarios se superponen en grado notable. En ese sentido, para los aborígenes la vida es lo que Stanner llama «una cosa de una sola posibilidad»[118]. Como él dice, «su Ideal y su Real van muy juntos»[119].

No es que los aborígenes carezcan del «regalo metafísico», la capacidad, como señala Stanner, «de trascender a sí mismos, de efectuar actos de imaginación de manera que uno pueda estar "fuera de" o "alejado de" sí mismo, y volver al universo, a uno mismo y a los compañeros de uno mismo en objetos de contemplación». Ni carecen tampoco de un impulso por «hacer que la experiencia humana "tenga sentido" y por encontrar cierto "fundamento" en la situación humana»[120]. Sin embargo, «el estado de ánimo prevaleciente es el de creencia, no el de hacerse preguntas o disentir»[121]. «Esa es la razón por la que, entre ellos, la filosofía del acuerdo, el guante, encaja en la mano de la costumbre real casi a la perfección, y las formas de la vida social, el arte, el ritual, y muchas otras cosa adquieren una maravillosa simetría»[122].

Pero Swain sostiene que esa simetría, esa proximidad entre lo Ideal y lo Real, ese énfasis en la perdurabilidad, persiste y puede persistir solamente durante tanto tiempo como reine la presencia *(ubiety)*. Una vez que el lugar se pierde, o incluso haya amenaza de ello, hay una «caída» en el tiempo y en la historia, el guante ya no encaja, y comienza el anhelo por otro tiempo, por otro lugar. Ilustra esa «caída» con varios casos aborígenes, con los que aquí no puedo extenderme mucho, pero debo al menos mencionar a dos de ellos.

---

116 Swain, *A Place for Strangers*, 69.
117 Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, volumen 1 (University of Chicago Press, Chicago, 1984), 31-51.
118 Stanner, «The Dreaming», 307.
119 *Ibid.*, 313.
120 *Ibid.*, 309.
121 *Ibid.*, 306.
122 *Ibid.*, 313.

La Australia aborigen ha sido citada, en especial por Mircea Eliade siguiendo a Pater Wilhelm Schmidt, como un caso importante de *urmonoteísmo*, o monoteísmo primigenio, debido a los «Dioses Supremos», o «Dioses del Cielo» que allí se encuentran[123]. Pero entre los pueblos del desierto central en los que me he centrado no hay «dioses supremos», de hecho no hay dioses en absoluto. Los seres ancestrales, como los seres poderosos de los kalapalo, no son adorados sino identificados con algo en la representación ritual. Fue la ausencia de dioses, de adoración, y hasta de oración lo que llevó a los primeros observadores occidentales a declarar que los aborígenes no tenían ninguna religión, sin tener para nada en cuenta la rica red de creencia y de práctica que de hecho caracteriza la vida aborigen. ¿Dónde están, pues, esos «dioses supremos», ese monoteísmo primigenio?

Eliade aboga por su existencia en un pueblo del desierto central, los aranda, pero Jonathan Z. Smith ha echado por tierra completamente las pruebas citadas por Eliade en defensa de su argumento[124]. La principal evidencia en favor de los Dioses Supremos, incluso de «Seres Supremos», ha de encontrarse en el sudeste de Australia, que, como señala Tony Swain, sufrió la primera y más devastadora incursión de colonización europea[125]. De hecho, el contexto para el surgimiento de los Dioses Supremos en el sudeste de Australia fue «la devastación, la muerte y la desposesión»[126]. Una vez apartados de su «país», que a su vez estaba vivo con las huellas de los seres ancestrales, el remanente de la población aborigen, que había perdido al 80 por ciento o más de su gente por las enfermedades infecciosas contra las cuales no estaba inmunizada, cuando no por las masacres, tomó prestada de sus conquistadores una cosmología diferente de la suya tradicional. De un Dios creador, al que solían llamar Baiami (el primer informe sobre esta deidad fue el de la Wellington Valley Mission en los años 1830) se dijo que había abandonado la tierra y se había trasladado al cielo. Debido a que la tierra está devastada, el país de la fertilidad y la plenitud está ahora en el Cielo, donde el pueblo aborigen puede ir después de la muerte. Baiami es el Padre de Todo, que no está en un lugar en particular, es ubicuo, no *ubietico*, pero definitivamente no de esta tierra. La separación entre el lugar terrenal y la ubicuidad celeste se refleja en otra separación especialmente no aborigen: entre el bien y el mal. Pero lejos de limitarse a imitar a sus conquistadores, esa separación no es entre aquellos que hacen el bien y aquellos que hacen el mal (la mera idea del mal es no aborigen), sino entre aborígenes y blancos: solamente los aborígenes van al Cielo. La pérdida

123 Mircea Eliade, *Australian Religions: An Introduction* (Cornell University Press, Ithaca, 1973), capítulo 1; Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. 1, 2ª ed. (Münster: Aschendorf, 1926).

124 Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (University of Chicago Press, Chicago, 1987), 10.

125 Swain, *A Place for Strangers*, capítulo 3.

126 *Ibid.*, 119.

de fundamentación locativa condujo a un nuevo interés no aborigen por el tiempo. Baiami no solo era un creador, estaba también la posibilidad, no contemplada en el desierto central, de un tiempo final, de hecho un milenio, en el que todos los blancos se embarcarían y se irían, dejando otra vez a Australia para sus habitantes nativos. Swain no mantiene que estas nuevas creencias fueran «sincretistas», si bien tomaban prestada la ontología de los conquistadores, sino que más bien eran un salto revolucionario en el pensamiento aborigen provocado por condiciones catastróficas. Solo a finales del siglo XX se armonizaron las creencias en Baiami con el cristianismo[127]. Aunque Swain no generaliza su argumentación más allá de una cuidadosa reconsideración del material sobre el sudeste de Australia, creo que no es improbable que el popular punto de vista sobre la religión de los nativos de América del Norte —es decir, que creen en el Gran Espíritu y que tras la muerte irán a la Pradera de la Eterna Caza en el cielo— es, en la medida que representa cualquier creencia de esos nativos, el resultado de unas catastróficas condiciones de contacto[128].

El segundo caso que difiere de los pueblos del desierto central es el del noroeste, donde los cambios fueron, como en el sudeste, estimulados por la incursión de extranjeros, que llegaron aproximadamente en el mismo periodo en el que lo hicieron los blancos en el sudeste, o sea a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, pero en este caso procedentes de la isla de Célebes (Sulawesi), en la actual Indonesia[129]. El pueblo que los aborígenes llamaron *macassan*, pero que probablemente incluía varios grupos étnicos de Célebes, fue mucho menos intrusivo que los blancos en el sudeste: llegaron en busca del *trepang* (los pepinos de mar u holoturias), que eran muy apreciados en el comercio con China. No quisieron apropiarse de la tierra de los aborígenes sino establecer enclaves costeros de aprovisionamiento. Mientras que los aborígenes fracasaron completamente, para su consternación, en llevar a los invasores blancos del sudeste a cualquier relación con su ley, los *macassan*, no sin dificultad, fueron incluidos en ella, hasta el punto de establecerse matrimonios mixtos.

El contacto con los *macassan* no produjo un sentimiento de profunda pérdida, sino más bien de vaga inquietud, un percatarse de que el mundo es más grande que el «país», tan esencial para la conciencia aborigen. Y la respuesta ritual, aunque suficientemente significativa, fue menos drástica que la del sudeste. La respuesta ritual tomó la forma de culto a la Madre de Todos, como oposición al Padre de Todos del Sudeste. La Madre de

---

127 *Ibid.*, 127-140.

128 Tocqueville reflexiona sobre «el amor instintivo al país» que sentían los indios americanos por su tierra: «No venderemos el lugar que contiene los restos de nuestros padres». Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, traducido por George Lawrence (Doubleday, Garden City, N.Y., 1969), 323 [versión en español de los traductores]. El fragmento se encuentra en el volumen 1, en el famoso capítulo 10, «The three Races at Inhabit the Territory of the United States».

129 Respecto a este debate, confío en Swain, *A Place for Strangers*, cap. 4.

Todos no era un Dios del Cielo, tampoco un Ser Supremo, sino simplemente un Ser que llegó a la costa norte desde las aguas (Swain sugiere que pudo haber sido una creativa adaptación aborigen de una diosa agrícola sulawesi, una «Madre del Arroz»)[130]. y ahora trasladada de lugar en lugar, como tantos seres ancestrales. Pero su culto se hizo, como el contacto *macassan*, «internacional», es decir que se extendió de grupo en grupo, hasta alcanzar el desierto central a finales del siglo XIX, aunque es interesante constatar que cuando llegó a los walbiri la figura central se había convertido en masculina: como dice Meggitt, el rito *Gadjari* de los walbiri había pasado a ser un culto materno sin Madre[131].

La mejor descripción de un culto materno es la que hace W. E. H. Stanner del ritual de iniciación *Punj* y del mito que lo acompaña entre los murinbata, un pueblo que vive no lejos de la costa noroeste. El mito trata de Mutjinga, la Vieja Mujer, la cual inexplicablemente se traga a los niños y a la que hay que matar para que los niños puedan ser recuperados de su útero (no de su estómago). El mito tiene cierto tono de tristeza, de «triste inevitabilidad», como señala Stanner, porque viene a explicar la «inmemorial desorientación» de los asuntos humanos[132]. Los aborígenes no tienen una explicación de por qué Mutjinga era mala: dicen «ella debió haber durado mucho tiempo», «el pueblo no quería matarla», «se volvió mala ella sola», y finalmente «es una cosa que no comprendemos»[133]. Los murinbata, dice Stanner, «han estado muy cerca, o ido más allá, de pelearse con las condiciones de la vida. Sus mitos son buena prueba de que reflejan y se resienten de un fatal deterioro, pero los ritos evidencian que enfrentan el tema de un modo positivo»[134]. En resumen, Stanner dice que el ritual murinbata no es solo ceremonial sino también celebración y que «les permite estar de acuerdo con la vida, tal como es, sin morbosidad»[135]. Sin embargo, el tono de triste irreversibilidad en correlación con el carácter transplantable del culto materno sugiere un cambio, mucho más sutil que la drástica revolución simbólica del sudeste, con respecto a la sobriamente optimista vida del desierto. Para los murinbata, la vida todavía podía ser cosa de una sola posibilidad, pero había llegado a serlo de un modo más vago.

Un rasgo de la vida de los aborígenes ha llamado la atención de sus más conspicuos observadores: la casi completa ausencia de ambición imperial. Casi no existen casos de guerra de expansión territorial en todo el continente. Eso no significa en absoluto que los aborígenes no fueran violentos. Las posibilidades de ser asesinado en una sociedad aborigen eran

130 *Ibid.*, 183-184.
131 M. J. Meggitt, *Gadjari among the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Oceania Monographs 14 (University of Sydney, Sydney, 1966).
132 Stanner, *On Aboriginal Religion*, 40-42, 80.
133 *Ibid.*, 43.
134 *Ibid.*, 170.
135 *Ibid.*, 53.

probablemente más altas que en la mayoría de las sociedades contemporáneas, pero las muertes eran por venganza, por presunta brujería, por infidelidad sexual, y cosas por el estilo, no por el territorio. Aunque había diversos grupos lingüísticos, realmente las «tribus» no tenían fronteras. Los Seres Ancestrales deambulaban por todo el continente y sus pistas podían ser rastreadas por territorios de muchos grupos. Pero los «propietarios» de los lugares sagrados eran simplemente sus custodios, y los lugares no serían fértiles para quienes ignorasen el ritual local, de manera que no tenía sentido una expansión territorial.

Por esas y por otras razones, algunas de las cuales deberían ser evidentes incluso en mi breve sumario, varios y serios estudiosos de la cultura aborigen han llegado a la conclusión de que, lejos de ser «primitiva», la cultura aborigen es en algunos aspectos superior a la nuestra. (No estoy hablando de los entusiastas del «New Age» con la «espiritualidad» aborigen, que rara vez la entienden y en vez de ello leen en ella sus propias presuposiciones sobre el pensamiento «oriental»). Uno de esos serios estudiosos, David H. Turner, y lo era incluso hasta el punto de que aprendió a tocar un difícil instrumento musical aborigen, ha publicado un artículo titulado «Australian Aboriginal Religion as "World Religion"», un título que habla por sí solo[136]. Turner ha publicado una trilogía de libros que, entre otras cosas, establecen la «complementaria oposición» que permite a los australianos evitar nuestra proclividad hacia una cada vez mayor y en última instancia autodestructiva expansión[137]. Otra es Deborah Bird Rose, que defiende el fundamental pluralismo de los aborígenes frente a nuestra occidental tendencia hacia el monismo imperial[138]. Tony Swain, al ver el surgimiento de los Dioses Celestes como una «caída» de la *ubiety*, no interpreta que tal caída represente «progreso». Quiero unirme a estos distinguidos estudiosos al afirmar que el mundo tiene todavía mucho que aprender de los aborígenes.

Como quería poner el énfasis en la narrativa y situarla en la particular ontología sobre el lugar de los aborígenes, no he mencionado diversos paralelismos entre los kalapalo y los aborígenes. La preocupación por la enfermedad y la curación sería un ejemplo. Hay curanderos en Australia, llamados a veces «hombres inteligentes» u «hombres de un alto grado», que están especializados en rituales de curación[139]. Hay también creencias en la brujería, medios para averiguar quién está ejerciendo brujería,

---

136 David H. Turner, «Australian Aboriginal Religion as "World Religion"», *Studies in Religion*, 20 (1991).

137 David H. Turner, *Life before Genesis;* Turner, *Return to Eden: A Journey through the Aboriginal Promised Landscape of Amagalyuagba* (Peter Lang, Toronto, 1996) y *Afterlife before Genesis: An Introduction—Accessing the Eternal through Australian Aboriginal Music* (Peter Lang, Toronto, 1997).

138 Deborah Bird Rose, *Dingo Makes Us Human: Life and Land in an Aboriginal Australian Culture* (Cambridge University Press, Cambridge, 1992).

139 Véase A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (St. Martin's Press, Nueva York, 1978).

y represalias, ya sea mediante violencia o mediante antídotos. Incluso la música sin palabras, o mejor dicho, sin significado, la podemos encontrar entre los aborígenes, aunque no de una manera tan generalizada como entre los kalapalo. Escribe Stanner: «Muchas de las canciones no tienen significado... pero no por eso se cantan menos tiernamente»[140], y Munn señala que las palabras del canto walbiri adquieren a menudo «formas especiales» o son «términos foráneos» que son muy difíciles de traducir[141]. Es muy posible que los kalapalo, que viven entre pueblos cuyo lenguaje no comprenden, también hayan tomado prestadas canciones extranjeras que para ellos son «sin palabras». Otra posibilidad es que el lenguaje ritual, en particular en las canciones, se ha hecho tan arcaico que se ha convertido en ininteligible para los contemporáneos. En las grandes tradiciones, hay especialistas en interpretar el lenguaje litúrgico arcaico; entre los analfabetos los significados pueden ser sencillamente olvidados. La omisión más significativa en mi descripción de la religión de los aborígenes es el ritual de iniciación, que es al menos tan importante como entre los kalapalo, aunque entre los walbiri, y en la mayoría pero no en toda Australia, son solo los jóvenes de sexo masculino los que se someten a la iniciación.

Por otro lado, el debate sobre los aborígenes sugiere cierta revaluación de los kalapalo. Basso sugiere más de una vez que los seres poderosos están situados en lugares concretos, y la adhesión de los kalapalo al lugar es fuerte. La necesidad política de trasladar el poblado no ha disminuido el apego de los kalapalo a su anterior asentamiento y sus lugares significativos. Y entre los kalapalo, como entre los aborígenes, la distancia temporal es superficial o inexistente. Los seres poderosos y el Pueblo del Amanecer se convierten en los rituales en el aquí y ahora y pueden considerarse más como eventos perdurables que como «creadores» que vivían «en el principio».

De hecho, la *ubiety* podría resultar que estuviera más extendida como premisa religiosa de lo que podría sugerir el ejemplo aborigen. Incluso en las sociedades arcaicas donde, en contraste con los seres con los que los kalapalo y los aborígenes se identifican, existen indudablemente dioses y diosas que son adorados y que son objeto de oraciones y sacrificios, estos son todavía profundamente locales. En Mesopotamia, Egipto y el antiguo mundo mediterráneo, por ejemplo, generalmente los dioses son antes que nada dioses de la ciudad, cercanos a su gente, y continuamente activos con ella. La idea de «la Diosa», de la que hemos venido haciendo mención (como también cualquier idea de «el Dios»), era solo incipiente entre los pueblos arcaicos. Había sobre todo diosas y dioses particulares, aunque era posible ver en un dios o diosa extranjeros el equivalente a un dios familiar. La reapropiación efectuada por la Nueva Era de la religión aborigen, en nombre

140 Stanner, *On Aboriginal Religion*, 20.
141 Munn, *Walbiri Iconography*, 16, 147.

de la recuperación del pasado, ha dado con novedades significativas. Aunque la tierra en el sentido de lugar propio era central en el pensamiento aborigen, y los cultos maternos, como hemos visto, no eran desconocidos, como apunta Swain, «hasta comienzos de la década de 1980, no hemos tenido evidencias de que el pueblo aborigen hiciera referencia a la "Madre Tierra"»[142]. Una vez que los ecofeministas abrazaran la espiritualidad aborigen, y en una situación en la que muchos aborígenes habían perdido todo contacto con su lugar hereditario, no era extraño encontrar a aborígenes que abrazaban a su vez un término que tenía sentido emocional, pero que no tenía una conexión genuina con su tradición. La *ubiety* sugiere la ausencia de categorías no solo de tiempo sino de espacio (tales como una idea generalizada de Tierra, y mucho menos de Madre Tierra) que damos por supuestas, de manera que la idea de *ubiety* nos resulta difícil de concebir, pero puede ser crucial para el modo de vida de los pueblos tribales y arcaicos.

Otra característica compartida por los kalapalo y los aborígenes que puede tener mucha mayor importancia es, como ya dije de los kalapalo, la ausencia de la idea de Malinovski del mito como «carta constitutiva», es decir un conjunto de reglas explícitas que han de seguirse. Podría parecer que la ley o ley ancestral de los aborígenes es precisamente tal acta constitutiva, pero eso sería interpretarla precipitadamente con los términos con los que estamos familiarizados. Los estudiosos de la cultura aborigen nos han asegurado que no hay un «sistema» mítico general que integre todos los relatos dispares. Ni hay un «código moral» aceptado por todos los aborígenes. Hay relatos y hay ejemplos de cómo actuar y no actuar, pero varían de grupo a grupo y su nivel de abstracción es mínimo. Eso es lo que yo trataba de sugerir cuando dije que los eventos perdurables están próximos a los eventos ritmados de la vida cotidiana. Stanner así lo hace ver y sugiere además algunas razones para ello:

> Muchos mitos, no puede decirse que todos, tenían un efecto homilético; tal vez los aborígenes extrajeron una lección moral de ellos; pero, según todas las apariencias, no había una fuerte y explícita ética religiosa. Faltaban tres previas condiciones vitales: una tradición de desinterés intelectual; una categoría de intérpretes que tuvieran la prerrogativa o el deber de codificar los principios; y un reto que hubiera forzado a morales y creencias a encontrar anatomías[143].

No me gustan los argumentos basados en ausencias, pero como veremos surgir gradualmente las tres condiciones previas que menciona Stanner en las civilizaciones arcaicas, y porque damos por supuestas de tal manera esas presuposiciones que difícilmente podemos imaginar su ausencia, en este caso el punto de vista de Stanner es valioso. Los kalapalo

142 Swain en *The Religions of Oceania*, Tony Swain y Garry Trompf (Routledge, Nueva York, 1995), 109.
143 Stanner, «Religion, Totemism and Symbolism», *Aboriginal Man in Australia*, Berndt y Berndt, 218.

y los aborígenes conocen la diferencia entre lo correcto y lo equivocado, como lo hacemos nosotros, pero carecen de una idea generalizada de lo bueno y lo malo, y de este modo ambos grupos carecen de toda noción de recompensa y castigo después de la vida, una idea que por sí misma es en cualquier caso bastante vaga para ellos.

Aunque ya he expuesto la mayor parte de los puntos que pienso que son esenciales para la comprensión de lo que estoy llamando, algo incómodamente, religión tribal, quiero añadir un ejemplo más, en parte para mostrar otra parte del mundo que comparte la pauta básica, en parte por razones más personales: los navajo del sudoeste de Estados Unidos. Si los kalapalo están en la periferia sudoriental de la civilización arcaica de América del Sur, los navajo están en la periferia noroccidental de la civilización arcaica de América del Norte. Por personalizar más, Clyde Kluckhohn, uno de los grandes expertos en los navajo, era uno de mis profesores universitarios, y mi tutor y director de tesis, David Aberle, era también un especialista en los navajo. Bajo la dirección de Aberle escribí mi tesis de licenciatura, *Apache Kinship Systems* (*Sistemas de parentesco apache*)[144]. Los navajo son sencillamente la mayor de las tribus hablantes del atabascano meridional en el sudoeste, todo el resto de las cuales son llamadas apache, así que es natural incluir a los navajo bajo la etiqueta apache. En el curso de la investigación para mi tesis, así como en diversos cursos antropológicos, estudié atentamente a los navajo. Debido a que mi carrera académica comenzó con los navajo, parece adecuado que en esta, mi última obra importante, deba volver a ellos, por su interés intrínseco y como devoción hacia mis maestros.

Los navajo

Los navajo, como los aborígenes australianos, son un pueblo que ha sido muy estudiado, y con razón. Son la tribu más grande de nativos americanos en los contiguos Estados Unidos (de acuerdo con el censo del año 2000, unas 300.000 personas) con la mayor reserva, con diferencia, que abarca partes de Arizona, Nuevo México y Utah. Aunque un considerable porcentaje del pueblo navajo habla todavía la lengua, muchos niños la están perdiendo, así que su futuro no está asegurado, incluso aunque esté siendo cada vez más utilizado en publicaciones escritas, tanto libros como periódicos. A pesar de haber absorbido enormemente de otras tribus indias, especialmente de los pueblo, pero también de los indios de las praderas, y de los españoles, de los mexicanos y los angloamericanos, sus tradiciones indígenas, incluidas las tradiciones religiosas, sobreviven con considerable vigor. Justamente se llaman a sí mismos la Nación Navajo[145].

---

144 Robert N. Bellah, *Apache Kinship Systems* (Harvard University Press, Cambridge, 1957).

145 Marshall Tome, «The Navajo Nation Today», *Handbook of North American Indians*, vol. 9, *Southwest*, Alfonso Ortiz (ed.) (Smithsonian Institution, Washington D.C., 1983), 679-683.

De particular interés desde el punto de vista de los objetivos de este libro es el hecho de que los navajo incorporan muchos de los temas de la religión de los nativos norteamericanos. Componen, junto con varias tribus apaches, el grupo lingüístico atabascano meridional, relacionado hasta hace no mucho tiempo con los atabascanos septentrionales, que en los tiempos del contacto habitaban amplias áreas de Alaska y el noroeste de Canadá, y también con grupos de habla atabascana de la costa del Pacífico norte californiano. Al parecer los atabascanos meridionales dejaron el área subártica de la cuenca del MacKenzie en Canadá en torno al año 1000 de la era cristiana y se trasladaron hacia el sur a través de las praderas o de las áreas del Plateau y el Great Basin, o ambas, arribando al sudoeste hacia el 1500, no mucho antes que los españoles. Por entonces comenzaron a separarse de los navajo varias tribus apaches. Eran ciertamente cazadores y recolectores, aunque pudieron haber asimilado rudimentos de horticultura a su paso por las praderas, y su religión era probablemente una versión del genérico chamanismo tan común a los cazadores-recolectores de América del Norte, y del que todavía quedan huellas evidentes entre los apaches y, solo ligeramente menos obviamente, también entre los navajo. Pero los navajo (y en menor medida algunos de los grupos apaches) sufrieron un largo periodo de aculturación a las culturas pueblo, que habían ocupado ya las tierras a las que se habían desplazado. En el curso de esa aculturación, los navajo adoptaron significativos elementos de la religión pueblo que, a su vez, era la versión más noroccidental de una religión centrada en la horticultura, y del maíz en particular, cuyo foco estaba en Mesoamérica. Los pueblos son, en mi opinión, todavía pueblos tribales, pero, debido en parte a la influencia de las civilizaciones arcaicas al sur de los mismos, muestran incipientes rasgos arcaicos. En la medida en que los navajo han sido «pueblizados» constituyen un puente para el tratamiento de la religión arcaica en los capítulos siguientes.

En comparación con los kalapalo o incluso con los aborígenes australianos, tenemos un juicio mucho más completo sobre la historia navajo y no estamos limitados al solo marco del «presente etnográfico» como con frecuencia es el caso con los pueblos tribales. Quiero decir que los navajo, como los kalapalo y los aborígenes, nos ofrecen cierto sentido de cómo era la cultura humana hace varios miles de años, en particular en lo concerniente al ritual y al mito. Pero no hay pueblo tribal que nos proporcione un espécimen fosilizado de la primitiva cultura humana; todos son el producto de un frecuente y drástico cambio histórico. El hecho mismo de que los kalapalo sean de habla caribe y estén a la vez muy distantes del cuerpo principal de los caribehablantes del norte, nos dice que tienen que haber experimentado una historia azarosa, incluso aunque no podamos reconstruirla. Con los aborígenes australianos disponemos de algo más de dos siglos de historia mayormente catastrófica que solamente nos da una ligera noción de los tipos de cambios que ciertamente estaban teniendo lugar antes de que los europeos y los indonesios llegaran a sus costas. Con los

navajo, sin embargo, tenemos no solo el vínculo lingüístico con los pueblos subárticos en un pasado remoto, sino además cinco o seis siglos de historia en el Sudoeste, cuya primera parte ciertamente puede descifrarse solo mediante dispersos testimonios arqueológicos e históricos. Incluso aunque algo de esa historia fuera catastrófico, en particular la reclusión de más de 9.000 navajos por parte del ejército estadounidense en lo que solo puede llamarse un campo de concentración en Fort Sumner, Nuevo México, entre 1864 y 1868, los navajo han sido capaces de conformar su propio destino hasta un grado que es raro entre los pueblos tribales. Ello es debido no solo a su notable ingenio sino también al hecho de que el territorio que ocupaban era de los menos atractivos de América del Norte para los colonizadores blancos[146].

El impacto más fundamental de una cultura «extranjera» en los navajo no fue en modo alguno europeo, sino de los indios pueblo, cuyo contacto se inició hacia el año 1500. Bajo la influencia de los pueblo se hizo evidente la creciente importancia de la horticultura entre estos cazadores-recolectores, así como de los diversos elementos culturales que les aportó, tanto materiales (por ejemplo, la cerámica) como ideales (por ejemplo, la mitología). Lo que iba ocurriendo a través del normal proceso de contacto se intensificó mediante acontecimientos históricos particulares. La gran rebelión coordinada de los pueblo en 1680 contra los españoles, que llevó a estos —a misioneros, soldados y colonos por igual— fuera de Nuevo México durante doce años, fue seguida por una reconquista española de todos los pueblo excepto de los hopi, como resultado de la cual mucha gente de los pueblo buscó refugio entre los navajo, a la espera de un eventual regreso a sus poblados nativos. Cuando estuvo claro que no había esperanza de seguir ofreciendo resistencia, algunos de ellos regresaron a sus antiguos hogares, mientras que el resto se mezcló definitivamente con los navajo. Durante el siglo XVIII, las sequías llevaron a algunos hopi a refugiarse también entre los navajo, con similar resultado. Durante este periodo los clanes matrilineales, muy extendidos entre los pueblo occidentales más que entre los pueblo orientales, se establecieron entre los navajo, algunos de ellos vinculados a los clanes jemez y tal vez hopi. Durante el siglo posterior a la rebelión de los pueblo creció en el norte de Nuevo México y en Arizona una sociedad horticultora modestamente próspera y populosa que mostraba una mezcla de rasgos de los navajo y los pueblo. No era el menor de ellos el de la construcción de edificios de piedra típicos de los pueblo, los «pueblitos», junto a los *hogans*, el tipo de casa tradicional de los navajo. El etnohistoriador y arqueólogo David Brugge sugiere, sin embargo, que a mediados del siglo XVIII los navajo

146 Respecto a la mayoría de los episodios traumáticos de la historia de los navajos tanto como para la capacidad de la gente para relacionarse con esos episodios, véanse «Navajo History, 1850-1923», de Robert Roessel, y «Development of Navajo Tribal government», de Mary Shepardson, en *Southwest* de Ortiz, 506-523, 624-635.

experimentaron un movimiento de revitalización[147]. en el que rechazaron algunas de las características de la cultura pueblo, en especial la cerámica pintada, y reorganizaron su sistema ritual, de tal manera que, a pesar de seguir incorporando elementos pueblo, tiene un molde ostensiblemente no pueblo, con un nuevo ritual principal, el «camino de la bendición», que luego trataremos más detenidamente[148].

Durante este periodo se sucedieron con rapidez algunos cambios ecológicos. Los españoles habían llevado con ellos ganado no nativo del Nuevo Mundo, lo que hizo que los navajo adquiriesen ovejas y caballos. A medida que el pastoreo de ovejas se fue haciendo más importante que la horticultura en la economía de los navajo (la caza y la recolección nunca habían dejado de ser significativas fuentes de alimentación), los concentrados asentamientos en los que se habían levantado los pueblitos perdieron importancia: el pastoreo permitió el regreso a un patrón más disperso y seminómada, en cierto modo más próximo al viejo patrón cazador-recolector que al de la horticultura de los pueblo. La adquisición de caballos incrementó en gran medida la movilidad de los navajo en comparación con cualquier periodo anterior. Debemos recordar que el norte de Nuevo México está lindando con las altas praderas y que desde el siglo XVII al XIX estaba teniendo lugar allí una gran florecimiento cultural provocado por la adquisición de caballos, más tarde de armas de fuego, y la presencia de grandes rebaños de bisontes, mucho más fáciles de explotar de lo que lo habían sido previamente. Tanto los navajo como los pueblo orientales eran vulnerables a las incursiones de los grupos indios de las praderas, especialmente de los comanches, y quedaron en considerable desventaja cuando los franceses, en el siglo XVIII, hicieron que las armas de fuego fueran disponibles para los indios de las praderas, mientras los españoles conseguían mantenerlas fuera del alcance de los grupos indios que estaban bajo su jurisdicción. Sin embargo, los navajo, junto a otros grupos apaches, aunque nunca fueron rivales de guerra de las tribus de las praderas, protagonizaron incursiones eficaces, capturando ganado y, ocasionalmente, esclavos de asentamientos de pueblos y de españoles, y tomando represalias con expediciones guerreras cuando sufrían pérdidas. Después de la triunfal invasión del ejército de Estados Unidos en 1846 durante la guerra méxico-americana, las incursiones de los navajo fueron sistemáticamente limitadas, hasta el punto de que los navajo fueron con más frecuencia víctimas que agresores, lo que solo finalizó con su masiva reclusión de 1864, ya mencionada,

---

147 El término proviene de la obra de Anthony F. C. Wallace. Véase su *Religion: An Anthropological View* (Random House, Nueva York, 1966), 30-39, 157-166.

148 David M. Brugge, *Navajo Pottery and Ethnohistory*, Navajoland Publications serie 2, Navajo Tribal Museum, Window Rock, 1963; y también «Navajo Prehistory and History to 1850», de Brugge, en Ortiz, *Southwest*, 489-501. Brugge sugiere que el camino de la bendición era «nuevo» en cuanto a su estructura y función, no que fueran nuevos todos los elementos que la componían.

y el regreso al país navajo en 1868[149]. El pastoreo ovino de los navajo, que eran el corazón de su economía, se expandió mucho hasta los años treinta, cuando el gobierno de Estados Unidos impuso limitar los rebaños de los navajo, sobre la base de que su tamaño estaba causando la erosión de un entorno vulnerable. Posteriormente los navajo se han ido haciendo cada vez más dependientes de trabajos pagados, aunque el pastoreo de ovejas sigue siendo el foco de su cultura tradicional.

Dada esa ajetreada historia vivida durante los últimos siglos, ¿qué podemos decir sobre la religión navajo? Hasta finales del siglo XIX, cuando se obtuvieron los primeros registros de los mitos y ceremonias de los navajo, en gran medida estamos limitados a la conjetura. Incluso disponiendo de cada vez más documentación durante el siglo XX, el tamaño mismo del registro y las variedades de tiempo y lugar a que daba lugar la documentación, así como de quiénes eran los informantes navajos y quiénes hacían las grabaciones, deja espacio para muchas interpretaciones conflictivas[150]. Tendré que depender de esos estudiosos de la religión navajo que parecen más fiables y manejan interpretaciones alternativas cuando es preciso.

Varios escritores han intentado reconstruir la religión propia de cazadores-recolectores de los primeros apaches buscando un material comparable entre los atabascanos septentrionales y los grupos a través de cuyo territorio tuvieron que pasar los atabascanos meridionales antes de alcanzar el sudoeste[151]. Luckert propone la idea de un «flujo prehumano» como una especie de fundamento de las creencias del cazador, no solo en América del Norte sino tal vez en todas partes. Con ese término apunta hacia un «tiempo» en el que todas las cosas eran intercambiables: no solo seres poderosos, humanos y animales, sino plantas, insectos y accidentes del entorno natural como las montañas, estaban todos «vivos», y podían adoptar el uno la forma del otro. Con el tiempo, algunos de los seres poderosos dieron forma a la tierra y separaron los «pueblos» (incluyendo animales, plantas, montañas, etc.) con sus formas presentes. Sin embargo, el flujo original no está realmente en el pasado, sino que se puede hacer regresar mediante el ritual y los estados de trance que acompañan al ri-

149 Lo que entonces se llamaba el territorio de New Mexico, que hoy incluiría los actuales estados de Arizona y Nuevo México, fue cedido formalmente a los Estados Unidos por México en 1848.

150 Una dificultad añadida es que hay varios niveles de conocimiento ritual y el estudiante que trata de entender la religión de los navajo puede no saber qué nivel considera apropiado revelar el informante. Maureen Schwarz describe doce niveles de conocimiento, y cada uno es apropiado para distintas personas de diferente estatus y edad. Véase Maureen Trudelle Schwarz, *Molded in the Image of Changing Woman: Navajo Views on the Human Body and Personhood* (University of Arizona Press, Tucson, 1997), 24-33.

151 Entre esos esfuerzos, son notables los de Karl W. Luckert en *The Navajo Hunter Tradition* (University of Arizona Press, Tucson, 1975); Guy H. Cooper en *Development and Stress in Navajo Religion* (Almqvist and Wiksell International, Estocolmo, 1984) y más recientemente el de Jerrold E. Levy en *In the Beginning: the Navajo Genesis* (University of California Press, Berkeley, 1998).

tual[152]. Luckert sostiene que la cabaña de sudar, tan generalizada entre los cazadores de América del Norte y todavía utilizada entre los navajo, tenía una función particular: su uso ritual transformaba a los cazadores humanos en animales predadores, es decir, en cazadores particularmente eficaces. Según ese punto de vista, el baño de sudor ritual marca una transformación que permite a los humanos entregarse a la caza protegiéndoles de la posibilidad de enfermar por contacto con animales peligrosos (o sea, espiritualmente, no solo físicamente peligrosos). El baño de sudor ritual se repite después de la caza para volver a transformar a los cazadores, que ahora se han vuelto peligrosos ellos mismos, en navajos corrientes[153]. Una completa mitología acompaña a estos rituales de caza, una mitología que habla de seres protectores que ayudan a los cazadores a conseguir la caza que otros seres les niegan, así como frente a seres tramposos (Cuervo, Corneja, Coyote) que a veces ayudan y a veces dificultan las intenciones humanas.

Acompañando a estas creencias de caza está la igualmente extendida idea y práctica del chamanismo. Por decirlo en términos sencillos, un chamán es un individuo que o bien busca o bien es buscado por un ser poderoso para una experiencia directa mediante la cual parte del poder de ese ser se haga disponible para el chamán, por lo general con propósitos curativos. Ruth Benedict ha hecho ver que la idea de una relación individual con un «espíritu guardián» está muy extendida en América del Norte y es más general que el chamanismo habitualmente entendido, y en la que no solamente los poderes curativos, sino muchos otros poderes, como el éxito en la caza, pueden ser concedidos por el Ser con el que el individuo está en contacto[154]. La «búsqueda de visión», en la que la persona se someta a austeridades en algún lugar remoto, a menudo en la cima de una montaña, en un esfuerzo por encontrar a tal guardián del espíritu, es un aspecto de ese concepto, aunque en otros casos el espíritu toma la iniciativa de «llamar» al individuo.

Aunque muchas de estas características de la tradición cazadora pueden todavía encontrarse entre los grupos apaches, y están más ampliamente compartidas con diversas culturas norteamericanas de cazadores-recolectores, la religión de los indios pueblo es bastante diferente. Los

152 Luckert, *Navajo Hunter,* 133-142. Por poner un ejemplo del «flujo prehumano» de Luckert entre los navajo, Maureen Schwarz señala que en el Primer (sub)Mundo, las criaturas del hombre y la mujer no tenían su «forma actual» sino que más tarde se convirtieron en el Primer Hombre y la Primera Mujer. «Se creía que el resto de los seres que habitaban el mundo eran Espíritus-Aéreos o seres de Niebla. No tenían una forma o estructura definida sino que en los mundos subsiguientes se iban transformando en humanos, animales, pájaros, reptiles y otras criaturas». Maureen Trudelle Schwarz, *Navajo Lifeways: Contemporary Issues, Ancient Knowledge* (University of Oklahoma Press, Norman, 2001), 12-13.

153 Luckert, *Navajo Hunter,* 142-148.

154 Ruth Fulton Benedict, *The Concept of the Guardian Spirit in North America* (American Anthropological Association, Menasha, Wis., 1923).

grupos de cazadores-recolectores, y los de los pastores navajo, estaban organizados en familias extensas que habitualmente vivían en estrecha proximidad, y en grandes agrupamientos —grupos o bandas locales— de hasta varios cientos de personas, que se unían temporalmente por razones particulares, que podían variar desde el ritual a la guerra. Los pueblo, sin embargo, vivían en aldeas permanentes, que variaban en su población desde varios cientos a varios miles de individuos, y dependían en gran medida de la producción de los campos que les rodeaban. Sus poblados eran con frecuencia bastante compactos, edificados a veces en lo alto de una meseta por razones defensivas. En estos poblados, los rituales estaban organizados no por individuos que hubieran recibido su aprendizaje de la experiencia personal con seres poderosos, sino por sociedades sacerdotales que legaban sus enseñanzas a cada generación sucesiva. Aunque los rituales curativos existían, eran llevados a cabo por sociedades de sacerdotes curadores, no por chamanes individuales. Sus rituales principales, cada uno de los cuales perteneciente a una sociedad sacerdotal, eran calendáricos, organizados con relación a los solsticios y a los equinoccios, y vinculados a las temporadas de crecimiento anual del maíz. Los mitos de origen de los indios pueblo eran mucho más elaborados que entre los cazadores-recolectores y se centraban en el surgimiento de los humanos en la tierra actual después de varias vicisitudes en diversos inframundos. La religión pueblo era pronunciadamente espacial en su orientación, con el poblado natal visto como una especie de centro del mundo, y con las montañas sagradas marcando el perímetro del espacio sagrado en las cuatro direcciones. Aunque algunos antropólogos hablan de «dioses» de los pueblo, creo que esas figuras se aproximan más a los seres poderosos que a los dioses de las sociedades arcaicas en que son más invocados que adorados, más con los que identificar algo que como destinos de sacrificio. Los pueblo tenían, sin embargo, un más coherente y antropomórfico panteón que los cazadores-recolectores con su grupo un tanto amorfo de seres sagrados, a veces humanos y a veces animales.

¿Dónde encajan los «pueblizados» navajo? Aunque en todos los grupos apaches hay individuos que reciben instrucción ritual de los seres poderosos, ya sea mediante la visión o mediante el sueño, estos están casi ausentes entre los navajo, encontrándose tan solo entre los adivinos. Los ritualistas más importantes, llamados «cantores» porque oficiaban en los ceremoniales a los que se llama «cantos», aprenden los rituales como aprendices de cantores consolidados y funcionan más como sacerdotes que como chamanes, aunque no hay una sociedad de cantores y cada uno (o, con menor frecuencia, una) actúa por su cuenta. No hay un calendario ritual, pero los rituales se celebran cuando individuos o grupos particulares tienen necesidad de ellos. Generalmente, estos son rituales curativos, aunque la definición de enfermedad es mucho más amplia que la nuestra, excepto para el ritual más importante de todos, el camino de la bendición, que se celebra en una diversidad de ocasiones que serán descritas más adelante.

El mito de origen de los navajo, recogido en diversas versiones no del todo idénticas, tiene claramente sus fuentes en los pueblo, en tanto que es un mito de la emergencia que incluye varios, por lo general cuatro, inframundos o infiernos, los cuales fueron atravesados por su gente antes de emerger a la «superficie de la tierra», que es como los navajo se refieren a nuestro mundo. A pesar de ello, figuras de caza como el coyote afloran en lugares que no serían de esperar en los mitos de los pueblo. Aunque el chamanismo no está presente entre los navajo, los mitos de los ceremoniales de curación importantes tienen un fuerte carácter chamanista. Relatan las aventuras de un humano joven (o, menos frecuentemente, de una joven), quien, a través de diversas adversidades, sufre daños a manos de seres poderosos pero que, mediante ayudantes espirituales, es capaz de someterse a rituales de curación por parte de los mismos seres que le han dañado. Esos rituales luego los traen de vuelta a sus familias de la tierra y se los enseñan, por lo general a un hermano o a un pariente cercano, antes de volver a irse para unirse a los seres sagrados. Aunque los ceremoniales navajo se transmiten de cantor a cantor, fueron originalmente aprendidos por humanos que tenían una experiencia directa con seres sagrados de manera marcadamente chamánica. Así que el chamanismo, aunque en la práctica casi ausente entre los navajo, continúa existiendo, encapsulado, por así decirlo, en los argumentos mitológicos de los rituales de curación.

Aunque los navajo no tienen ceremonias relacionadas con el calendario (la mayoría de los rituales pueden celebrarse solamente en verano o en invierno, pero en ningún momento particular que no sea durante un eclipse solar o lunar), tienen una orientación hacia el espacio de clara influencia pueblo. Las cuatro direcciones con las cuatro montañas sagradas son centrales en el ritual navajo y están asociadas con los colores, los tiempos del día, las estaciones y los seres sagrados particulares. Debido a que los navajo están muy dispersos, no hay un centro en el sentido de los pueblo, sino que la tierra dentro de las montañas sagradas (Navajoland, o Dinetah) es «central» en la comprensión del espacio de los navajo[155]. También el *hogan*, o morada en la que se representa la ceremonia, es una especie de microcosmos del universo (como la *kiva* de los pueblo, aunque la *kiva* no es una vivienda), y en ese sentido es un centro[156].

155 Aunque los navajo no creen que nacen de la tierra como creen los aborígenes, sienten un profundo vínculo con la tierra. En las ceremonias de curación, los héroes visitan numerosos lugares del país navajo y se dice que algunas características del entorno son en realidad cuerpos de los monstruos asesinados por el Asesino de Monstruos. Keith Basso ofrece una excelente descripción de la importancia del espacio para los apaches occidentales, el grupo apache más cercano culturalmente a los navajos; probablemente la mayor parte se puede aplicar a los navajo. Véase Keith H. Basso, *Wisdom Sits in Places* (University of New Mexico Press, Albuquerque, 1996).

156 Para un análisis comparativo muy útil de las ceremonias pueblo y navajo véase «Southwestern Ceremonialism», de Louise Lamphere, en Ortiz, *Southwest*, 743-763. Yo hice algunas comparaciones entre los navajo y zuni pueblo en mi contribución al volumen Harvard Values Study. Véase Robert N. Bellah, «Religious Systems», *People of Rimrock: A Study of Values in Five Cultures*, Evon Z. Vogt y Ethel M. Albert (eds.) (Harvard University Press, Cambridge, 1966), 227-264.

El término más utilizado entre los navajo para referirse a los seres sagrados es *diyin dine'e*, habitualmente traducido como «Gentes Sagradas», pero los estudiosos de la religión navajo nos recuerdan que en este caso «sagrado» no significa éticamente bueno o incluso necesariamente benévolo, sino más bien poderoso. Debido a su poder son peligrosos, y si son abordados inadecuadamente pueden ser dañinos, incluso aunque con un ritual adecuado puedan ser de ayuda. Las Gentes Sagradas son un grupo bastante heterogéneo, procedentes algunos de la vieja tradición cazadora (se discute exactamente cuáles) y otros obviamente adquiridos de los pueblo. El ejemplo más claro de estos es el *ye'i*, o dioses enmascarados, que son la versión navajo de las conocidas kachinas de los pueblo. Estos dioses enmascarados aparecen en ciertas secuencias de un ceremonial que se celebra con frecuencia, el «camino de la noche», pero no están presentes en el ritual más importante, el «camino de la bendición».

Pasemos ahora a considerar el «camino de la bendición» y por qué es tan importante y diferente de los demás ceremoniales. Aunque el «camino de la bendición» tiene sus raíces en el mito de origen de los navajo —la narrativa que da al mundo su significado—, su característica más importante, como en el caso de todo el ritual navajo, es el cántico. Sin cántico (recordemos que los rituales navajo se llaman «cantos») no hay ritual que sea eficaz. Así podemos comprender por qué el camino de la bendición es llamado «la columna vertebral de los cantos»[157]. Gladys Reichard subraya la importancia del canto mediante un pasaje del camino de la bendición: «La Mujer Cambiante enseñó canciones a sus dos divinos hijos, advirtiéndoles: "No olvidéis las canciones que os he enseñado. El día que las olvidéis será el último; no habrá más días"»[158]. Gary Witherspoon ha señalado que todos los navajo cantan y que muchos de ellos han compuesto canciones —no canciones rituales, que deben ser meticulosamente aprendidas, sino canciones para ocasiones diversas[159]—. Así, como en el caso de los kalapalo y de los aborígenes, nos encontramos en el medio de una cultura cantante. De hecho, la riqueza puede marcarla la cantidad de canciones que uno tenga, y la pobreza puede expresarse diciendo: «Siempre he sido un hombre pobre. No poseo una sola canción»[160].

El cántico, aunque sea indispensable, está insertado en la narrativa, y aquí el camino de la bendición es también central. John Farella expresa su centralidad con la metáfora del «tallo principal»:

---

[157] Sam D. Gill, *Sacred Words: A Study of Navajo Religion and Prayer* (Greenwood Press, Westport, Conn., 1981), 84.

[158] Gladys A. Reichard, *Navajo Religion: A Study of Symbolism* (Pantheon Books, Nueva York, 1950), 289.

[159] Gary Witherspoon, *Language and Art in the Navajo Universe* (University of Michigan Press, Ann Arbor, 1977), 152.

[160] Reichard, *Navajo Religion*, 289-291.

> Los navajos comúnmente conceptualizan y se refieren a su sistema filosófico y ceremonial como una planta de maíz. Las junturas donde la planta se ramifica son las ramificaciones de los ceremoniales principales. Las «raíces» se extienden por el inframundo y, naturalmente, se refieren a los relatos de la pre-emergencia. El tallo principal es, por una parte, una referencia a *hozhooji* [camino de la bendición], y, por otra parte (pero en realidad la misma cosa), una referencia a la esencia o al núcleo sintético de la filosofía[161].

La base narrativa del camino de la bendición es el relato de eventos justo después de emerger al actual mundo sobre la tierra, y antes de las aventuras de los protagonistas de los grandes ceremoniales de curación. Es la ambigua relación de esa narrativa con cualquier cosa que podamos llamar historia, y su naturaleza constitutiva, lo que tienta a Farella y otros a hablar de «filosofía», un término que me gustaría reservar para una cultura teórica casi completamente ausente entre los navajo[162]. La narrativa del mito de origen de los navajo no es una historia lineal en el habitual sentido occidental del término. Más bien, como señala Maureen Schwarz, citando un artículo de Rik Pinxton y Claire Farrerr: «El conocimiento ancestral contenido en los relatos del mito de origen de los navajo es "solo un elemento más de la realidad presente, no una materializada, distanciada e inerte posición de sabiduría o de verdad". Para los individuos navajo, la historia "no es un atributo o un vehículo de una materializada representación del conocimiento sobre la realidad" sino "el proceso de lo que está constantemente en elaboración"»[163]. En este sentido, el mito de origen navajo relata los eventos perdurables, por utilizar el término de Swain para el Sueño de los Aborígenes, de manera que las ideas de «antes» y «después» tienen solo un significado relativo, no absoluto. En el ritual, todo lo contenido en la narrativa está potencialmente presente.

Sin embargo, aunque hay referencias a los acontecimientos anteriores a la emersión en muchos rituales, es lo que aconteció después de la emersión lo que organizó el mundo como lo conocemos[164]. Cuando el Pri-

---

161 John R. Farella, *The Main Stalk: A Synthesis of Navajo Philosophy* (University of Arizona Press, Tucson, 1984), 20.

162 Tal vez uno debería decir en realidad «ausente en el pasado de los navajo». Tras la creación del Navajo Community College en 1969 en Tsaile, Arizona, con una filial en Shiprock, y su desarrollo de un programa de estudios navajo con un amplio uso de materiales escritos en navajo pero también en inglés, se ha establecido la base institucional para el desarrollo teórico de una filosofía y una teología navajo. Tengo la impresión de que a pesar de que tanto Witherspoon como Farella reconocen la importancia fundamental de la narrativa, sus obras representan un grado de sistematización que refleja el inevitable proceso de racionalización de la cultura navajo al convertirse en «bilingüe» conceptualmente. La obra de James McNeley, citado más abajo, puede decirse que apunta en la misma dirección. Véase Gloria J. Emerson, «Navajo Education», en Ortiz, *Southwest*, 669-670.

163 Schwarz, *Navajo Lifeways*, 10, donde cita a Rik Pinxton y Claire Farrerr, «On Learning a Comparative View», *Cultural Dynamics* 3 (1990): 249.

164 Resumiré la narrativa de los caminos de la bendición apoyándome en gran medida en el material de Leland C. Wyman, *Blessingway* (University of Arizona Press, Tucson, 1970).

mer Hombre y la Primera Mujer y otras Gentes Sagradas emergieron del Cuarto Mundo, la superficie de la tierra estaba cubierta de agua y no tenía forma. Los vientos (Gentes Sagradas ellos mismos) secaron la tierra y la primera cosa que se hizo fue crear una casa del sudor. En el interior de la casa del sudor el Primer Hombre desenvolvió el fardo de medicinas que había traído del inframundo. Contenía piedras preciosas en forma de granos de maíz, tierra de las montañas sagradas del inframundo y otros objetos. A partir de su fardo el Primer Hombre formó muchos de los rasgos del mundo tal como lo conocemos, creando el primer *hogan* como una especie de microcosmos del universo, con sus cuatro polos principales jalonando las direcciones cardinales y las montañas sagradas.

Luego el primer hombre cubrió ciertos objetos sagrados de su fardo con láminas de «amanecer, crepúsculo, luz del sol» y «una extensión de oscuridad», los cuatro tiempos del día.

> Cuando los hubo cubierto cuatro veces como se ha descrito, un hombre y una mujer jóvenes surgieron de allí. De belleza absolutamente sin igual, ambos tenían largos cabellos que les alcanzaban los muslos... Era imposible fijar la mirada en ellos, el resplandor que emanaba de ellos era sorprendentemente brillante. «Esta es la única vez que alguno de vosotros les ha visto, en adelante nadie les volverá a ver. Aunque estén muy cerca de vosotros, incluso aunque vayan a estar cuidando de vuestros medios de vida hasta el final de vuestros días muy cerca de vosotros, ninguno de vosotros volverá a verlos», les dijo[165].

De acuerdo con una versión, de esos dos jóvenes nació un niño, que quedó en la cima de una de las montañas sagradas, donde el Primer Hombre lo descubrió. Lo llevó a su casa a su mujer y, con el consejo de otras Gentes Sagradas, alimentaron al pequeño con polen de las nubes y las plantas y con rocío de las flores. «Debido a ese especial cuidado, el niño maduró a un ritmo acelerado: a los dos días caminaba, a los cuatro días hablaba, y a los doce días comenzó a menstruar»[166].

Ese niño era la Mujer Cambiante, y su primera menstruación fue causa de gran regocijo y la ocasión para el primer ceremonial del camino de la bendición. Los rituales de pubertad de las jóvenes eran habituales entre los cazadores-recolectores de América del Norte e indudablemente los llevaban consigo los atabascanos meridionales cuando alcanzaron el sudoeste. Pero estos viejos ritos se enfocaban a la polución causada por la sangre menstrual y el consiguiente perjuicio que el contacto con ella pudiera causar a la caza, así que implicaban el aislamiento de la joven durante sus menstruaciones. El rito navajo, una forma de camino de la

---

165 *Ibid.*, 11-112.
166 Schwarz, *Navajo Lifeways*, 19.

bendición, era más una celebración de la vitalidad y la fecundidad que la Mujer Cambiante estaba aportando al pueblo.

La Mujer Cambiante quedó embarazada del sol cuando yacía descansando sobre una roca. Sucesivamente dio a luz a los Hermanos Guerreros, al Matador de Monstruos y al Hijo-del-Agua. Aunque la aparición de la Mujer Cambiante era de buen augurio, el mundo seguía siendo un lugar peligroso, ya que diversos monstruos, producidos por actos impropios en el Cuarto Mundo, también habían venido a la Superficie de la Tierra y estaban destruyendo a sus nuevos habitantes. Los Hermanos Guerreros, que con gran dificultad aprendieron quién era su padre y cómo dar con él, tras de muchas pruebas fueron dotados por el Sol con el poder de matar a los monstruos. Este Matador de Monstruos, con el apoyo de su hermano más joven, procedió a hacerlo. Todos los monstruos fueron muertos excepto Hambre, Pobreza, Vejez y Piojos. Cada uno de estos, aunque desagradable, tiene una función en la vida humana: sin hambre no habría placer en la comida; sin pobreza no habría placer en tener nuevas cosas; sin vejez (y muerte) se haría demasiado poblada y cesarían los nacimientos; sin piojos faltaría el incentivo de demostrar amistad y amor a otros humanos quitándoles los piojos de la cabeza[167].

La Mujer Cambiante le pide al Primer Hombre el fardo de medicinas y este se lo da, pero tiene otro que se llevan él y la Primera Mujer de vuelta al inframundo. Estos personajes, que han sido tan importantes en el relato desde el principio, adquieren ahora un aspecto siniestro, pues el fardo con el que se vuelven es el fardo de la brujería[168]. En adelante, la figura protectora de la Mujer Cambiante ocupa el centro del ritual navajo, pero hasta puede ser peligrosa si no se respetan sus reglas, y el mundo navajo es siempre una mezcla de fuerzas benévolas y peligrosas.

Una vez muertos los monstruos, la Mujer Cambiante quería compañía:

> La Mujer del Abalorio Blanco [que es casi siempre considerada como la misma Mujer Cambiante] deseaba tener ahora su propia gente. Deseaba tener a un pueblo a cuyos individuos ella pudiera llamar sus nietos. Ellos mantendrían la sabiduría que ella les enseñaría. Ellos respetarían y mantendrían el carácter sagrado de las oraciones y cantos que les daría[169].

La Mujer Cambiante se frotó la piel de diversas partes de su cuerpo e infundió vida en lo que había frotado. El resultado fueron los navajo,

---

167 Levy, *In the Beginning*, 73. La comprensión del pueblo navajo de la función social positiva del despiojamiento sugiere un vestigio superviviente del acicalamiento de los primates entre los *Homo sapiens*.

168 Las creencias sobre brujería están muy extendidas entre los navajo, al igual que entre los kalapalo y los aborígenes. Un trabajo esencial en la materia es el de Clyde Kluckhohn, *Navajo Witchcraft* (Peabody Museum, Harvard University, Cambridge, Mass., 1944; reproducido por Beacon Press, Boston, 1967).

169 Schwarz, *Navajo Lifeways*, 20.

a los que enseñó toda la sabiduría que necesitaban. Luego, por mandato del Sol, dejó al Pueblo de la Superficie de la Tierra y se fue al oeste. Sin embargo, ni la Mujer Cambiante ni las demás Gentes Sagradas se fueron en realidad, porque en los rituales ellos están presentes y los que experimentan los rituales pueden llegar a sentirse uno con ellos.

Por importante que sea la Mujer Cambiante, el verdadero meollo del camino de la bendición y, según intérpretes como Witherspoon y Farella, de la vida navajo, está personificado por «los bellos», que eran los padres de la Mujer Cambiante. Witherspoon, inspirándose en Wyman, relata lo que el Primer Hombre les dijo al principio:

> «De todos esos tipos de santos que han sido hechos, tú, el primero, serás (representarás) su pensamiento, tú serás llamado Larga Vida [Sa'ah Naaghaii]», le fue dicho. «Y tú que eres el segundo, de todas las Gentes Sagradas que están para usarlos primero, tú serás (representarás) su habla, tú serás llamado Felicidad [Bik'eh Hozho]», le fue dicho. Eso es lo que pasó. «Vosotros seréis (hallados) entre todas las cosas (especialmente asuntos ceremoniales) sin excepción, exactamente todos serán larga vida por medio de vosotros dos, y exactamente todos serán felicidad por medio de vosotros dos», les fue dicho[170].

La centralidad de *sa'ah naaghaii bik'eh hozho* está inadecuadamente representada por la personificación de los dos o por la traducción «larga vida» y «felicidad». La frase está en el meollo del camino de la bendición y se utiliza en la sección con la que terminan casi todos los ceremoniales. El término *hozho*, que según los casos es traducido como «bendición», «belleza», «salud», «plenitud» y demás, y que combina lo ético con lo estético, ha sido visto por muchos como el término clave de la cultura navajo. Farella nos recuerda que *hozho* siempre implica su complemento, *hochxo*, traducido también de diversas maneras como «mal» o «fealdad», pero que es una parte tan necesaria para la vida navajo como *hozho*. Los navajo no hacen un contraste absoluto entre bien y mal sino que buscan el orden en medio del inevitable desorden. El sistema ceremonial, con el camino de la bendición y *sa'ah naaghaii bik'eh hozho* en su centro, aporta significado y orden en este peligroso mundo[171].

Farella sugiere cómo la actitud hacia las Gentes Sagradas puede cambiar a lo largo de la vida de un individuo:

> Un joven, en particular un muchacho adolescente, violará tabús con impunidad para demostrar que no tiene miedo y que tiene valor. Entonces

---

170 Witherspoon, *Language and Art*, 17; Wyman, *Blessingway*, 398.

171 Witherspoon hace un intenso análisis lingüístico de la frase *sa'ah naaghaii bik'eh hozho* en *Language and Art*, 17-27. Farella hace un análisis metafísico de la misma en *The Main Stalk*, 153-187.

sucede una desgracia y comienza a creer. Es en ese momento cuando uno empieza a creer pero no tiene conocimiento de que el mundo es muy temible. Uno entonces empieza a aprender los relatos y las ceremonias en un esfuerzo por trascender ese miedo. Durante las fases iniciales de ese aprendizaje, el maestro protege a su alumno, hasta que ha adquirido el control de sí mismo. Posteriormente, se alcanza un punto en el que el miedo ya no es el colorido emocional predominante de la relación de uno con los *diyinii* [Gentes Sagradas]. Este miedo es sustituido por el respeto. Este respeto describe una relación entre iguales o casi iguales, mientras que el miedo caracteriza una relación de subordinación.

Esos individuos que en su madurez tienen ya más conocimiento, como señala Farella, con frecuencia no son practicantes del ritual:

Parecen estar bastante satisfechos con las cosas, no totalmente satisfechos por cualquier medio, pero aceptando cómo son las cosas. Utilizan el ritual, pero en forma de celebraciones menores de lo que existe, no para alterarlo. Al mismo tiempo, la relación de esos hombres con los *diyinii* es bastante más íntima de lo que lo es la relación del que practica el ritual. Tienen una experiencia directa de «los poderosos» como parte de ellos, y ellos mismos como parte de los «seres poderosos»...

En el caso de estos hombres más expertos, esa frontera entre el yo y los *diyinii,* nunca muy sólida entre los navajo, se ha hecho casi inexistente. Los hombres que conocí que habían alcanzado ese estado eran muy viejos, y supongo que la muerte aportó la disolución final de tal frontera. Pero su estado de ánimo respecto a la proximidad de la muerte era de paz, no de preocupación[172].

Como se desprende de esta descripción de una vida ideal navajo, el significado de *sa'ah naaghaii bik'eh hozho* es plenitud, pero no, como señala Farella, la plenitud del individuo aislado. *Sa'ah naaghaii bik'eh hozho* puede equipararse a *nilch'i*, el viento, aire o respiración que anima todas las cosas. Es mediante el Viento como estamos conectados con todos los seres. Otro modo de expresarlo es decir que *sa'ah naaghaii bik'eh hozho* nos vincula a todos los seres, no solo humanos, como familiares, *k'e*[173].

Tal vez sea el momento de enfrentarnos al estereotipo de que los indios navajo son «individualistas» mientras que los indios pueblo son «colectivistas». Es verdad que en una cultura de pastoreo ovino las personas están a solas más a menudo que en un pueblo agrícola densamente poblado, y que los navajo tienen un fuerte sentido de respeto hacia los demás,

172 Farella, *The Main Stalk,* 66-68.

173 Sobre la entereza, *ibid.,* 181; sobre el viento, James Kale McNeley, *Holy Wind in Navajo Philosophy,* (University of Arizona Press, Tucson, 1981); sobre los parientes, Witherspoon, *Language and Art,* 88, donde se habla del «ideal navajo de tratar a todos como a un pariente».

incluidos los niños, a la hora de tomar decisiones importantes para ellos. Pero el ideal navajo no es como el de un individualista angloamericano, que busca en primer lugar su propio interés por «realizarse». Más bien el ideal es el de quien intercambia bendiciones y se responsabiliza de los demás. A pesar de que los rituales navajo estén todos organizados en torno a «uno del que se canta», y tienen por tanto un enfoque aparentemente individualista, incluso las ceremonias de curación implican un interés mucho más amplio:

> Aunque las ceremonias de curación de los navajo pretenden centrarse en «el paciente», el individuo no es elegido para el tratamiento. En vez de ello, como señala Harry Walters, es tratada la «completa esfera» dentro de la cual el paciente está íntimamente conectado a los ámbitos personal, social y cósmico. «En la ceremonia no tratas únicamente al ser físico, tratas al mental, además de a la esposa, a los hijos, a la vivienda, al ganado, ya sabes, al aire que el paciente va a respirar, a la tierra sobre la que va a caminar, al agua que va a beber, al fuego que vaya a utilizar. Todo lo que es, ya sabes, como tú eres, en esa esfera tú eres solamente un individuo. Así que el tratamiento es para tratar todo eso, la esfera completa»[174].

Hasta el camino de la bendición, cuyos usos incluyen mucho más que la curación, requiere «uno del que se canta», incluso si su propósito va dirigido fundamentalmente a la «completa esfera». Como dice Wyman, independientemente de la ocasión, el objetivo es «por la buena esperanza», «para apartar la desgracia potencial, para obtener las bendiciones que el hombre necesita para una vida larga y feliz».

> La práctica del camino de la bendición por lo tanto comprende el nacimiento y la adolescencia, el hogar o el *hogan*, las bodas, el mantenimiento y la adquisición de propiedades, la protección contra los accidentes... Ninguna otra ceremonia del sistema navajo ofrece la ayuda nativa para cada paso de la vida como lo hace el camino de la bendición... Su ritual es sencillo. Se adapta a cualquier emergencia, sueño, fantasía y fragilidad humana[175].

Si observamos la relación entre las narrativas sagradas y la ética de los navajo, descubriremos que presentan un explícito código moral como lo hacen las de los aborígenes. Las Gentes Sagradas ni dan mandatos morales ni actúan como ejemplos morales: si enseñan algo, tan a menudo es por lo que hacen erróneamente como por lo que hacen correctamente. No obstante, y otra vez como en el caso de los aborígenes, las narrativas sirven no solo para dar sentido al mundo sino para proporcionar

---

174 Schwarz, *Molded in the Image*, 235.
175 Wyman, *Blessingway*, 8.

una concepción del orden moral. Sam Gill, recurriendo a la obra pionera de Katherine Spencer, acierta cuando dice que los relatos sacros «sirven como guía de la vida moral»:

> Mientras que en la era de la creación la preocupación reside en el establecimiento de los lugares adecuados y las relaciones de las cosas en el mundo, la era del origen de los ceremoniales se preocupa de cómo vive uno en ese mundo. Tiene que ver con los límites tanto de los lugares como de las relaciones. Trata de las relaciones que son necesarias para la vida, tales como las relaciones entre el cazador y sus presas, entre un hombre y su esposa y las mujeres que no son su esposa, entre parientes políticos, entre los vivos y los muertos, entre un navajo y un no navajo, entre una persona y las plantas y los animales de su entorno, entre la Gente de la Superficie de la Tierra y las Gentes Sagradas. Los relatos que hablan de esa era definen el modo de vida navajo. Tratan de la vida que progresa a través del tiempo y por el espacio. Ponen a prueba los límites y de ese modo refuerzan esos límites[176].

En su valioso libro *Navajo Lifeways*, Maureen Schwarz demuestra cómo la religión navajo, encarnada en las narrativas sagradas, es aún la fuente de significado para los navajo de hoy. Proporciona una serie de ejemplos en los que los navajo aportan una activa interpretación de los mitos a la comprensión de las dificultades a las que se enfrentan, dificultades que datan principalmente de la década de los noventa. El brote de la mortal epidemia de hantavirus en la región de Cuatro Esquinas mató a cantidad de navajos. Este brote se interpretó como un regreso de los «monstruos» del tiempo mítico, cuya devastación podía solo ser contrarrestada por un retorno a las formas tradicionales de costumbre de los navajo y a un incremento de celebraciones del camino de bendición. El desalojo de los navajo de un territorio que se juzgó que pertenecía a los hopi, las enfermedades provocadas por la minería de uranio y la continua plaga de alcoholismo fueron otros ejemplos en los que la aplicación de interpretaciones derivadas de los mitos ayudaron a enfrentarse a los desafíos presentes. Quizá el ejemplo más interesante provino de una «aparición» de dos Gentes Sagradas a una mujer en un remoto lugar de la reserva. Aunque muchos, incluidos algunos altos funcionarios de la Nación Navajo, utilizaron esa aparición como un estímulo para la renovación étnica y el orgullo étnico, que condujo a un desarrollo sin precedentes de la peregrinación de miles de personas al lugar de la aparición, otros señalaron que las narrativas sagradas de los navajo dicen explícitamente que las Gentes Sagradas, aunque siguen alrededor de nosotros, seguirán siendo

---

176 Gill, *Sacred Words*, 56, donde cita a Katherine Spencer, *Mythology and Values: An Analysis of Navaho Chantway Myths* (American Folklore Society, Philadelphia, 1967). Véase también su *Reflection of Social Life in the Navaho Origin Myth*, University of Arizona Publications in Anthropology, 3 (1947).

invisibles. Criticaron además la noción de peregrinación y de las ofrendas hechas en el lugar de la peregrinación, cuando lo adecuado es realizar las ofrendas en los lugares sagrados cercanos a donde se vive. Esta animada controversia hermenéutica dio pruebas de la continua vitalidad de la tradición, aunque también dio ocasión a algunas advertencias de que la verdadera tradición se está perdiendo, con consecuencias posiblemente devastadoras[177].

Lo extraordinario es que con la creciente utilización del inglés por los jóvenes, que mayormente trabajan en ocupaciones no tradicionales, y con los avances de diversas denominaciones cristianas, incluidos los mormones, así como de la Iglesia Nativa Americana (Peyote)[178], el patrón del viejo ceremonial sobrevive tan bien como lo hace, atrayendo a muchos de aquellos que ostensiblemente han adoptado otras religiones. Tal vez su historia ha dado a la religión navajo la flexibilidad para sobrevivir incluso frente a los mayores retos. El fuerte componente pueblo ha dotado de coherencia a la narrativa y al ritual del que parecen carecer las religiones, más fragmentarias, de los cazadores-recolectores de América del Norte. Pero el mero hecho de que la tradición, aunque «pueblizada», no haya sido arrinconada por las especificidades del tiempo calendárico y de un lugar en particular —que una religión «pueblizada» haya seguido siendo, por así decirlo, portátil—, la capacita para una continua respuesta flexible a las muchas dificultades a las que se enfrenta el pueblo navajo. Si los intelectuales navajos, trabajando con extensos textos escritos, desarrollan la «filosofía navajo» que en parte está ya implícita en la tradición oral, no hay predicción de lo que puede deparar el futuro.

De entre la enorme gama de posibilidades, he elegido tres para ofrecer ejemplos de cómo las culturas, incluso hoy, pueden organizarse primordialmente a través de una narrativa más que de una teoría, y de cómo el ritual, y su base incuestionablemente musical, continúa proporcionando significado primario. Los navajo, y de hecho los tres casos descritos en este capítulo, sugieren que las culturas organizadas principalmente en términos de ritual y mito pueden ser efectivas en el mundo de hoy, y que debemos tratarlas como a iguales de las que tenemos mucho que aprender[179]. Hasta cuando la teoría se vuelve fundamentalmente impor-

---

177 Schwarz, *Navajo Lifeways*, en especial el capítulo 3, «The Holy Visit of 1996». Schwarz da a conocer una de sus advertencias más sombrías en la breve conclusión, capítulo 7, «Final Thoughts».

178 David F. Aberle realizó el trabajo más extenso sobre la iglesia peyote. Calcula que entre el 40 y el 60 por ciento de los navajos se adscribieron a la religión peyote en 1972. Véase su «Peyote Religion among the Navajo», Ortiz, *Southwest*, 558. Un tratamiento completo del tema se puede encontrar en el libro de Aberle *The Peyote Religion among the Navajo*, Viking Fund Publications in Anthropology 42 (Nueva York, 1966).

179 Cabe recordar que los navajo, los walbiri y, tal vez ahora, también los kalapalo, viven en una relación simbiótica con las sociedades que tienen una avanzada cultura teórica. Por ejemplo, en el caso de los navajo y de los aborígenes se ha desarrollado un trabajo colaborativo entre

tante, como veremos, el ritual y el mito sobreviven con formas vitales sorprendentemente nuevas. Pero antes de pasar a considerar eso, y para comprender mejor cómo han accedido desde la cultura mítica a la cultura teórica, necesitamos ver cómo se las han arreglado la narrativa y el ritual con los problemas presentados por sociedades mucho más grandes y más estratificadas que las que hemos repasado hasta ahora, inclinándose como lo hicieron pero sin llegar a quebrarse. Para lo cual debemos volver a las sociedades que, más allá del igualitarismo de los cazadores-reproductores, se movieron hacia las diferenciaciones de poder.

---

los médicos y los curanderos nativos de modo que tanto unos como otros se derivan pacientes cuyos tratamientos no se ven capaces de afrontar. La educación moderna, a la que está cada vez está más expuesta la gente de la tribu, también es una vía para la cultura teórica. En el caso de los navajo, el énfasis sobre una educación bilingüe ayuda a mantener viva la cultura tradicional, pero la predominancia inevitabe de la aproximación teórica, especialmente en caso de la comunidad académica e incluso en los programas de Estudios Navajos, demuestra que no hay forma de preservar una cultura mítica en un compartimento estanco.

4

De la religión tribal a la arcaica: significado y poder

La cultura del ritual y del mito descrita en el capítulo 3 con el tiempo será objeto de un ataque radical —anti-ritualismo y desmitologización— por parte de quienes buscan una respuesta más universal a la cuestión del significado (aunque los propios atacantes nunca escaparán completamente al ritual y al mito), pero ahora debemos estudiar cómo los recursos desarrollados para la producción de significado en las sociedades tribales pueden ampliarse para hacer frente a sociedades mucho más grandes y más estratificadas a través del desarrollo de nuevas formas de ritual y de mito, nuevas maneras de entender la relación entre el cosmos, la sociedad y el yo. Esas nuevas percepciones dilatan los recursos del ritual y del mito hasta el punto de ruptura, pero no lo trascienden.

La inclinación a dominar

En las sociedades a pequeña escala como las que hemos estudiado en el capítulo 3, las diferenciaciones de poder y de estatus eran mínimas, aunque existían. Si queremos ahora entender cómo el ritual y el mito ayudaron a organizar las sociedades de mayor envergadura, podemos empezar por observar con más detenimiento del que lo hemos hecho hasta ahora las diferencias de poder y de estatus existentes incluso en esas sociedades de menor dimensión. Pero primero nos detendremos a considerar lo que resulta más llamativo a propósito de las sociedades a pequeña

escala —de cazadores-recolectores, pero también de muchas sociedades horticultoras y pastorales—, a saber: lo igualitarias que son. Si situamos al *Homo sapiens* en la perspectiva evolutiva, eso es difícilmente lo que hubiéramos esperado. Todos nuestros parientes más próximos, las diversas especies de grandes simios, son más despóticos que igualitarios, aunque hayamos visto que los chimpancés tienen un despotismo limitado. Es decir, tienen jerarquías de estatus que ordenan a los individuos desde el más fuerte, el macho alfa, o, en el caso de los bonobos, la hembra alfa, hasta el más débil. Los chimpancés y los gorilas tienen un orden en el que todos los machos están por encima de todas las hembras; los bonobos sitúan a todas las hembras por encima de los machos, pero ello no las hace menos despóticas o cuasi despóticas, porque también tienen una clara jerarquía de estatus. Entre los chimpancés, el macho alfa no solo abusa de vez en cuando, físicamente, de los machos más débiles, también intenta monopolizar las oportunidades de apareamiento, y se aparea promiscuamente con las hembras de la banda e impide en la medida de lo posible que los demás machos se apareen. En esas condiciones nada parecido a la familia tal como la entendemos es posible. Como mucho se puede hablar de solidaridades a largo plazo entre madres e hijos y de cierta solidaridad entre hermanos, pero no hay una relación continuada entre los progenitores ni una relación significativa entre los padres y sus hijos.

A pesar de todo lo que tenemos en común con los chimpancés y los bonobos, nuestra forma de familia es realmente diferente. Frans de Waal ha resumido sucintamente las diferencias principales: «De las tres principales características de la sociedad humana —la vinculación masculina, la vinculación femenina y la familia nuclear—, compartimos la primera con los chimpancés, la segunda con los bonobos y la tercera con ninguno... Nuestra especie se ha adaptado durante millones de años a un orden social que gira en torno a unidades reproductivas —la proverbial piedra angular de la sociedad— para la que no existe paralelo en ninguna de las dos especies *Pan* (chimpancés y bonobos)»[1]. ¿Cuál es la causa de esta diferencia? ¿La ausencia de una inclinación al dominio? No es probable. Más bien un tipo diferente de sociedad ha hecho posible un tipo diferente de familia. Quiero recurrir aquí a la obra del antropólogo Christopher Boehm, en particular a su libro *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*[2]. Boehm mantiene que compartimos con los chimpancés y con los bonobos una tendencia hacia el despotismo, es decir una inclinación a dominar. También compartimos con ellos dos inclinaciones más, la inclinación a someterse cuando parece que es probable que en la confrontación

1 Frans B. M. de Waal, «Apes from Venus: Bonobos and Human Evolution», *Tree of Origin: What Primate Behavior Can Tell Us about Human Evolution*, edición de de Waal (Harvard University Press, Cambridge, 2002), 62.

2 Christopher Boehm, *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior* (Harvard University Press, Cambridge, 1999).

le vaya mal y la inclinación a estar resentido con la dominación una vez que uno se ha sometido[3]. Pero, pregunta Boehm, si somos una especie con tendencias despóticas, es decir con una fuerte inclinación a dominar siempre que sea posible, ¿cómo es posible que las más sencillas de las sociedades conocidas, a saber las de los cazadores-recolectores nómadas, sean uniformemente igualitarias y probablemente lo hayan sido así durante miles si no millones de años? La respuesta de Boehm no es que los cazadores-recolectores carezcan de jerarquías de dominación sino que tienen lo que él llama «jerarquías de dominación inversa», es decir, los machos adultos de la sociedad forman una coalición general para impedir que cualquiera de sus miembros, solo o con unos pocos aliados, domine a los demás[4]. El igualitarismo masculino no necesariamente se extiende a las hembras; el grado al que las mujeres están sometidas al despotismo masculino varía, incluso entre los cazadores-recolectores. Pero lo que la jerarquía de dominación inversa impide es la monopolización de hembras por parte de los machos dominantes, y lo que por lo tanto hace posible es la familia tal como la conocemos, basada en una (relativamente) estable relación de pareja entre sexos y cuidado mutuo de hijos por los progenitores, precisamente lo que falta en nuestros parientes primates más próximos.

Boehm insiste en que el igualitarismo humano no se da con facilidad, y que no consiste en la ausencia de la inclinación a dominar; por el contrario, requiere un duro trabajo, a veces agresivo, para evitar que potenciales arribistas dominen al resto. El igualitarismo es una forma de dominación, la dominación de lo que Rousseau hubiera llamado la voluntad general sobre la voluntad de cada uno. El grupo de cazadores-recolectores no es, entonces, la familia ampliada; es más bien la condición previa para la familia tal como la conocemos. Resume Boehm: «Parece haber dos componentes de este tipo de control social igualitario. Uno es el de la comunidad moral al incorporar poderosas fuerzas en pro de la conformidad social... El otro ingrediente es el empleo deliberado de la sanción social para hacer cumplir la igualdad política entre los machos plenamente adultos»[5]. Yo añadiría el ritual como la expresión común de la comunidad moral sin la cual el proceso sancionador no tendría sentido. Boehm está especialmente acertado al tratar el modo en el que funciona la sanción. Los potenciales arribistas primero son ridiculizados, luego evitados, y, si persisten, les matan. Boehm describe detalladamente cómo funciona este sistema de sanciones cada vez más severas, con ejemplos de cada continente. Quizá no está tan acertado con lo que creo que es igualmente necesario, es decir el fuerte impulso de la solidaridad social, especialmente tal como es expresado en el ritual, que premia la renuncia a la dominación con un sentido de plena aceptación social.

---

3 *Ibid.*, 147, 163.
4 *Ibid.*, 10-11.
5 *Ibid.*, 60.

Todo en el capítulo 3 nos ayuda a comprender lo que sucedió. Cuando Boehm describe la base esencial del igualitarismo de los cazadores-recolectores como el surgimiento de una comunidad moral, está señalando lo que la cultura mimética y mítica hizo posible. En esta comunidad moral, unas normas poderosas sancionaron negativamente el comportamiento despótico y protegieron a la familia. Aunque la cultura es el recurso clave que hace posible tal inversión, Boehm insiste en que la inversión no es lo que parece. Las tendencias despóticas están tan profundamente arraigadas en los seres humanos que sencillamente no se puede renunciar a ellas. No dimos un paso repentino de lo desagradable a lo agradable. La jerarquía de dominación inversa es una forma de dominación: el igualitarismo no es simplemente la ausencia de despotismo, es la eliminación activa y continua del despotismo potencial.

Pero si el igualitarismo es virtualmente universal entre las sociedades a pequeña escala, ¿cómo es que con los cacicazgos y en particular con el Estado primitivo parece que tengamos un retorno de un despotismo más feroz de lo que hayamos podido ver entre los grandes simios? Hay una curva de despotismo en forma de U —desde los despóticos simios se pasa a los igualitarios cazadores-recolectores, y de ahí a la reemergencia del despotismo en las sociedades complejas— que necesita ser explicada[6]. La razón de por qué la larga historia del igualitarismo basado en la jerarquía de dominación inversa llegó a su fin en tiempos prehistóricos con el auge de los cacicazgos despóticos y los estados primitivos, y por qué el despotismo, aunque desafiado, ha continuado en cierta medida desde entonces, es una cuestión que debemos abordar en este capítulo.

A pesar de que, en definitiva, los cazadores-recolectores hayan controlado con éxito a los arribistas, la posterior historia humana está salpicada de arribistas triunfadores. Muchos —uno piensa en Julio César, Napoleón, Shaka Zulú, Mussolini, entre otros— tuvieron un mal final, aunque algunos murieran en la cama. La tendencia de los arribistas de intentar monopolizar a las mujeres y de socavar la familia tiene un caso ilustrativo en el antiguo arribista hebreo David, el cual tomó por esposa a Betsabé e hizo matar a su marido, aunque Maquiavelo advertiría a los potenciales arribistas que no tontearan con las esposas de otros hombres, ya que eso puede provocar la rebelión instantánea. Para que un arribista se convierta en un gobernante legítimo tiene que darse una reformulación de lo que se entiende por comunidad moral y de las nuevas formas rituales de expresarla, de manera que el despotismo se convierte en autoridad legítima y por lo tanto tolerable para los muchos resentidos que tienen que someterse a él, una consideración que conduce al siguiente paso de mi argumentación.

---

6 Podemos posponer a los siguientes capítulos el debate sobre si la modernidad representa otro regreso (en este caso un regreso decadente a cierto grado de despotismo).

Para comprender por qué esa curva en forma de U no es ni mucho menos lo que parece, necesitamos hacer una distinción entre dominación (o despotismo) y jerarquía, términos que son elididos en muchos debates —una elisión que es difícil de evitar, pero que necesita ser evitada si queremos comprender lo que sucedió realmente—. Quiero utilizar la dominación (el despotismo) para describir la autoridad absoluta de los más fuertes, y jerarquía para describir las diferencias de estatus que son realmente sancionadas por la comunidad moral —es decir, quiero definir jerarquía como autoridad legítima[7]—. Forma parte de una importante paradoja de la sociedad humana el que la dominación y la jerarquía hayan ido juntas desde el principio[8]. Incluso aunque siempre hayan ido juntas es importante que las separemos analíticamente. El término de Boehm «jerarquía de dominación inversa» contiene ambos elementos: la comunidad moral justifica el elemento jerárquico (el grupo sobre el arribista), y la definitiva sanción de la violencia contra el arribista tiene un ineludible elemento de dominación.

Quiero volver a los aborígenes australianos para comprobar cómo se entienden la jerarquía y la dominación en una sociedad igualitaria de cazadores-recolectores con la que nos hemos familiarizado en el capítulo 3. Sin embargo, más que referirme a la jerarquía entre los walbiri, me ocuparé de un grupo vecino suyo del Desierto Occidental, los pintupi, entre los que Fred Myers ha estudiado la jerarquía más a fondo de lo que lo han hecho los etnógrafos que han trabajado con los walbiri. Myers sitúa su punto de vista sobre la jerarquía en el contexto de las tres pautas principales de la vida social pintupi. Una es la que llama «*relatedness*», traducible tal vez como «sociabilidad», que define como «extender los lazos de uno con los demás hacia el exterior, estar abierto a las demandas de los demás, mostrar simpatía y disposición a negociar». La sociabilidad es esencial para los cazadores-recolectores, entre los cuales la familia nuclear aislada sería demasiado frágil para sobrevivir mucho tiempo. La segunda pauta principal es la autonomía, un rechazo a la imposición de los demás, y en particular una afirmación de la capacidad de los hombres y mujeres adultos de llevar sus asuntos familiares como deseen. La tercera pauta principal, que sirve para mediar en las inevitables tensiones entre las dos

7 Ha habido un largo debate sobre si la palabra *Herrschaft*, tal y como la emplea Weber, debería ser traducida como «autoridad legítima» o «dominación». En los términos que se refieren a mi exposición, ambas traducciones podrían ser apropiadas dependiendo del contexto. Más aún, aunque normalmente empleamos el término «dominación» para la ley del más fuerte, proviene de la palabra latina *dominus*, «señor», y frecuentemente se emplea para «Dios nuestro señor», del mismo modo que en alemán «Gott» se expone *Herr Gott* (Señor Dios). La dominación y la autoridad legítima no son fáciles de distinguir de modo empírico.

8 Es posible que se encuentren incluso entre los primates. Por ejemplo, hay un debate sobre si el macho alfa chimpancé provee de algún servicio de utilidad a la comunidad al completo o si lo único que hace es incrementar sus posibilidades procreativas. Se puede considerar que ofrece algunos servicios al grupo si se piensa en su autoridad en los momentos de caza o de enfrentamiento con otros grupos de chimpancés.

primeras, es el Sueño mismo, una pauta de mito y ritual que tiene una autoridad que trasciende las voluntades de los individuos y proporciona estabilidad en medio de la constante renegociación de la que está compuesta la sociedad pintupi. Myers hace hincapié en que la sociedad pintupi no es corporativa por naturaleza, con límites discretos de pertenencia. La sociabilidad se extiende bastante más allá de los ámbitos locales, al consistir en vínculos de persona a persona más que de pertenencia común. Es solamente ritual y las normas del ritual afirman crear algo parecido a una solidaridad regional[9].

Aunque los adultos defenderán su autonomía hasta el punto de llegar a la violencia si es necesario, hay un tipo de autoridad que siempre es aceptable. Aquellos que «cuidan de» los demás, que los «mantienen» como una madre lactante mantiene a su cría, tienen, al menos en ciertas esferas, autoridad legítima. Myers especifica las esferas de tal autoridad legítima: «Lejos de ser absoluta, esa autoridad está situada principalmente en los ámbitos del ritual, de los lugares sagrados y del matrimonial, donde personas mayores pueden cuidar de las más jóvenes pasándoles algo. En esos dominios particulares, los mayores tienen un poder considerable sobre sus proles, pero fuera de esas áreas las relaciones sociales son más igualitarias, el acceso a los recursos naturales se mantiene relativamente libre, y no hay un monopolio de la fuerza»[10]. Los pintupi siempre estarán de acuerdo en que uno deberá «escuchar» a los hermanos de sus padres y madres, que han «cuidado» de uno desde la infancia. Pero, de manera más general, no son solamente los miembros mayores de la familia cercana quienes tienen la autoridad; son los mayores en general, en la medida que han «cuidado» a la generación más joven al transmitirles el legado del Sueño. Myers describe cómo esa transmisión reconcilia a la autonomía con la autoridad:

> Los pintupi experimentan el ciclo vital como una progresión continua hacia una mayor identificación con las dimensiones más incluyentes del orden moral. Los varones jóvenes consienten la autoridad de los mayores con la expectativa de que hay en ello un valor a ganar, tanto para sí mismos como para toda la sociedad. Mantener la Ley es algo que hacen para sí mismos, pero algo que también hacen para la continuación de la vida misma. Las mujeres, también, reconocen el valor social de la iniciación de los varones y de acceder a sus necesidades. El poder y la autoridad de los hombres mayores en este contexto son considerados necesarios para que todos sean conformes al plan cósmico.
>
> Lo que los hombres despliegan es la capacidad de «cuidar» de las personas. Naturalmente, al mismo tiempo, definen lo que significa para ellos

9 Fred R. Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self* (Smithsonian Institution Press,Washington D.C., 1986), 22-23.

10 *Ibid.*, 224.

> «cuidar» de los demás: Uno lo hace al mantener y legar la Ley. En última instancia lo que los hombres mayores dan a los más jóvenes es la capacidad de participar con otros hombres como iguales. Aunque esa autonomía generalmente no es vista como engrandecimiento personal, la Ley que dejan en herencia como un valor les sirve todavía como instrumento de su poder. A través de ella, los hombres ejercen la autoridad sin la acusación de ser egoístas. Ellos solamente son mediadores del Sueño[11].

Debido a que la joven generación, que está siendo cuidada y a la que se está legando la ley, se convertirá en la generación mayor y a su vez cuidará y legará a una generación aún más joven, la autoridad, excepto por lo que se refiere al Sueño mismo, es temporal, de hecho es el medio por el que los jóvenes dependientes acceden a la autonomía y la responsabilidad adultas. Existe un patrón similar entre diversos grupos aborígenes, del que a veces se hace referencia como la gerontocracia, el gobierno de los mayores. Tal autoridad puede ser abusiva, puede convertirse en dominación, cuando es utilizada para privar de potenciales parejas matrimoniales a los hombres jóvenes, o cuando toma la forma de prácticas de iniciación sádicas, pero según Myers ese no es el caso entre los pintupi[12].

Sin embargo, no falta la disposición hacia la dominación entre los pintupi. Los hombres que se ponen por delante y más allá de los límites circunscritos de la autoridad legítima son causa principal de «problemas». Más que enfrentarse a un potencial arribista, los pintupi prefieren abandonar el área en la que este está tratando de afirmarse, un método común de manejar a los arribistas entre los cazadores-recolectores, al que se refiere Boehm como evitación. Dice Myers: «Afirmarse uno mismo demasiado está lleno de peligros», y cita el caso de un hombre que fue muy criticado por su presunción; cuando ese hombre murió súbitamente durante una iniciación, se creyó que había sido embrujado[13].

Si la legítima jerarquía y la inclinación a la dominación que la primera trata de controlar son evidentes entre las sociedades más igualitarias, en las que la autoridad es temporal y mínima, pero en absoluto está ausente, no es sorprendente entonces que las encontremos también en sociedades más complejas. Permítanme volver a otro de los grupos que estudiamos en el capítulo anterior, los kalapalo, como un ejemplo de autoridad que no es circulante y temporal, sino permanente en tanto que puede ser heredada, a pesar de que en este caso apenas altera las aguas de un predominante igualitarismo.

Ellen Basso habla de «oficiantes hereditarios del ritual, conocidos colectivamente como *anetaû* (en singular *anetu*) que dirigen, organizan y

11 *Ibid.*, 240.
12 *Ibid.*, 255.
13 *Ibid.*, 246.

planifican el proceso ritual»[14]. Durante las, en ocasiones largas, preparaciones para los rituales, los *anetaû* organizan y coordinan exhaustivamente el trabajo requerido para preparar los recursos que se vayan a utilizar en el ritual. Pero, como en el caso de los pintupi, la autoridad de los *anetaû* «representa el consenso de la comunidad y está motivada por los objetivos de la comunidad más que por los personales». De hecho, se supone que el *anetu* personifica el ideal del *ifutisu*, central para los kalapalo, como se especifica en las virtudes de generosidad y conciliación, virtudes que operan para negar el deseo de dominación[15].

En el poblado estudiado por Basso, dos hombres *anetaû*, que aspiran al liderazgo, dividieron a la comunidad en facciones enfrentadas. Sin embargo, fuera del contexto ritual, los *anetaû* no desempeñan ningún papel; la vida social y económica «está organizada en torno a los hogares y las redes de parientes»[16]. Aunque entre un tercio y la mitad de los pobladores son de descendencia *anetu*, solo ciertos individuos entre ellos, como los hombres mencionados arriba, desempeñan siempre el papel de oficiantes del ritual. Aún así, todos los *anetaû* tienen cierto grado de honor o respeto, al que se conoce como rango, por el que sus funerales son más elaborados que los de los demás kalapalo y dan ocasión a algunos de los rituales centrales del pueblo. Cómo dio principio esa clasificación —y hay sociedades sin estados o incluso cacicazgos en muchos lugares del mundo— no es fácil de explicar. De los *anetaû* no se dice que «posean» rituales del mismo modo en que los patrilinajes de Australia poseen rituales, pero son indispensables para la organización de la vida ritual, que, a su vez, les dice a los kalapalo quiénes son. Es difícil de creer que no sea la conexión al ritual lo que separa a los *anetaû* del resto de la sociedad.

A pesar de que el crecimiento del rendimiento económico no determina la forma que van a tomar la jerarquía y la dominación, es cierto que el incremento del rendimiento económico de la horticultura y la agricultura (e incluso de la caza y la recolección en casos como el de la costa noroeste de América del Norte donde los recursos, en este caso el de la pesca, eran especialmente abundantes) no se correlacionan con el crecimiento de la jerarquía y la dominación (ya expondremos posibles razones para esa correlación más adelante). Los kalapalo, habrá que recordarlo, disponen de un modesto volumen de horticultura, además de la caza y la recolección, y por lo tanto un mejor rendimiento que los pintupi. Pero a pesar de que los extranjeros se han referido a veces a los *anetaû* como «jefes», Basso dice que «ellos no son necesariamente *líderes* del poblado y con frecuen-

---

14 Ellen B. Basso, *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1985), 255. Para encontrar más material sobre los *anetaû*, véase Ellen B. Basso, *The Kalapalo Indians of Central Brazil* (Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1973), 132-153.

15 Basso, *The Kalapalo*, 132.

16 Basso, *Musical View*, 256.

cia no tienen ninguna influencia política»[17], y no pueden por tanto servir de ejemplo ni tan siquiera de un simple caciquismo. Tendríamos que volver a los indios pueblo, vecinos de los navajo, el tercer grupo descrito con detalle en el capítulo 3, para encontrar ejemplos más claros de cacicazgos al menos incipientes, pero los pueblo son tan diversos y su etnografía tan enorme que me ha parecido más acertado dirigirme en dirección totalmente diferente[18].

Polinesia es una especie de laboratorio para el estudio comparativo de los cacicazgos. La cultura ancestral polinesia emergió hace unos 2.500 años en el área de Samoa y Tonga, lo que se llama Polinesia Occidental. Durante los siguientes 1.500 años los polinesios se expandieron por la Polinesia Oriental Central —las islas Sociedad (incluida Tahití), las Marquesas, y otros archipiélagos próximos— así como hacia el norte hasta Hawái, hacia el sudeste hasta Rapa Nui (isla de Pascua), hacia el sur hasta Nueva Zelanda y hacia el oeste hasta lo que se llama la Polinesia Exterior. Excepto las de esta última, las islas estaban deshabitadas cuando llegaron los polinesios. En las Exteriores occidentales, los polinesios sustituyeron a o se mezclaron con poblaciones que había en la anterior colonización lapita, de la que los propios polinesios habían evolucionado.

Lo que hace a Polinesia tan útil para el presente propósito es que la sociedad ancestral polinesia ha sido reconstruida actualmente con bastante minuciosidad por Patrick Kirch y Roger Green[19]. Su formato social era el de un sencillo cacicazgo. Todos los complejos cacicazgos de Polinesia se desarrollaron endógenamente desde su comienzo, sin haber sido sometidos a influencia exterior alguna antes de la llegada de los europeos. Hawái, al que consideraremos como un estado primitivo, estaba particularmente aislado y no había mantenido comunicación ni siquiera con otros grupos polinesios durante aproximadamente 500 años antes del descubrimiento europeo a finales del siglo XVIII. El surgimiento de cacicazgos complejos es difícil de entender, pero podemos al menos estar seguros de que en Polinesia el proceso fue totalmente endógeno.

---

17 Basso, *The Kalapalo*, 132.

18 Si uno quiere estudiar estas cuestiones entre los pueblo, un buen lugar para empezar podría ser *Deliberate Acts: Changing Hopi Culture through the Oraibi Split*, de Peter M. Whitely (University of Arizona Press,Tucson, 1988). Whitely ha descubierto que, a pesar de que antes se ha hecho hincapié etnográficamente en que los hopi eran una sociedad igualitaria, en realidad estaba distribuida en rangos divididos entre la élite y la gente común. La élite estaba definida por la sabiduría religiosa y el liderazgo ritual. El líder ritual más alto hacía las veces también de jefe de la aldea (de forma semejante a los tikopia) pero no tenía poder coercitivo y tomaba decisiones tras consultar con otros líderes rituales del clan. Según Whitely, al igual que entre los kalapalo (y los tikopia), la diferencia entre la élite y la clase común «no estaba marcada por diferencias económicas» (70).

19 Patrick V. Kirch y Roger C. Green, *Hawaiki, Ancestral Polynesia: An Essay in Historical Anthropology* (Cambridge University Press, Nueva York, 2001).

Tikopia

Podemos empezar por los sencillos cacicazgos de la pequeña isla de Tikopia (4,7 km^2), estudiada por el gran etnógrafo del siglo XX Raymond Firth[20]. Aunque Tikopia no es un fósil —es una isla de la Polinesia Exterior occidental con una historia de ocupación que se remonta a unos 3.000 años— es un ejemplo de lo que se considera una sociedad conservadora polinesia, que exhibe algunos de los rasgos de la sociedad ancestral polinesia, incluso aunque no sea en absoluto una continuación inalterada de la misma[21].

Aunque un extendido parentesco es importante en las sociedades de bandas igualitarias, el grupo residencial es por lo general la unidad decisiva, como hemos visto con los pintupi. En las sociedades de rangos, sin embargo, el parentesco pasa a ser central, ya que son los linajes y los clanes los que determinan el rango. Tikopia es una pequeña isla un tanto aislada, al sudeste del grupo principal de las islas Salomón, y tenía una población de 1.281 habitantes cuando Firth realizó allí un censo en 1929[22]. Estaba dividida en cuatro clanes, cada uno con varios linajes, y aunque los linajes tendían a estar localizados, las propiedades de tierra, que pertenecían a los linajes, podían estar en cualquier lugar de la isla. Cada clan tenía un jefe y, aunque no había un jefe supremo, había un ranking de clanes y de sus correspondientes jefes, de manera que el Ariki Kafika, el jefe del clan de más alto rango, los Kafika, se decía que representaba a «toda la isla» de Tikopia, aunque no tenía autoridad política sobre los clanes distintos al suyo. El linaje de más alto rango dentro del clan llevaba el nombre del clan, y el jefe elegido debía pertenecer a ese linaje. Pero había un ranking de otra dimensión en Tikopia, particularmente llamativo en una sociedad a pequeña escala como esa, que era la distinción entre jefes, que eran verdaderos aristócratas, y cualesquiera otros, que eran plebeyos.

---

20 Firth tuvo la buena suerte de vivir dos años en Tikopia (1928-1929) en un momento en que la cultura tradicional, y sobre todo la religión tradicional, todavía estaban en activo. Por tanto la de Tikopia pasa a ser la sociedad polinesia mejor documentada etnográficamente. El famoso libro de Firth es *We the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia* (American Book Company, Nueva York, 1936), pero a partir de ahora se citarán aquí también otros libros suyos. Además tenemos la buena suerte de que Tikopia también fue protagonista de un excelente estudio arqueológico: Patrick V. Kirch y Douglas E. Yen, *Tikopia: The Prehistory and Ecology of a Polynesian Outlier* (Bernice P. Bishop Museum, Honolulú, 1982).

21 Se puede considerar a los pueblo como un caso básico de cacicazgo en el suroeste americano antes de seguir con los aztecas, en el valle de México, como ejemplo de la formación de un Estado más primitivo. Aún así la relación entre estas dos culturas es altamente problemática: es posible que los anasazi, los ancestros de los pueblo, hayan sido recolectores-cazadores que comenzaron a desarrollar nuevas formas sociales bajo la influencia indirecta de la cultura del valle de México, pero la falta de información sobre estados intermedios da a entender que los anasazi difícilmente puedan ser considerados una fase primitiva de civilización en el valle de México.

22 Firth, *We the Tikopia,* 409.

A pesar de que el jefe tenía que proceder del linaje de más alto rango dentro del clan, no había una sucesión automática por descendencia lineal. El hijo mayor del jefe era el presunto heredero, pero él, como todos los del clan excepto el jefe, era un plebeyo. Ni había certeza de que llegara nunca a ser otra cosa, pues otro miembro de su linaje podía ser elegido en su lugar. Al menos nominalmente, el jefe era elegido por el pueblo. Como el Ariki Tafua (el jefe del clan Tafua) le dijo a Firth: «Cuando un jefe es elegido, es hecho *tapu* por el conjunto del pueblo. Mientras sigue viviendo como hombre plebeyo, es solamente un ejecutivo [*maru*], pero cuando es escogido como jefe realmente se convierte en *tapu*. Cuando un jefe va a ser elegido todo el pueblo se reúne. Entonces se pronuncia la expresión "Es hecho *tapu* por el conjunto del pueblo"»[23]. *Tapu*, la palabra polinesia de la que procede nuestra palabra «tabú», en este caso puede traducirse no demasiado inexactamente como «sagrado». El respeto con el que el jefe era tratado en la sociedad de Tikopia sugiere que realmente era un objeto sagrado: no podía ser tocado por los demás; uno debía inclinarse o arrodillarse en su presencia; uno no podía darle nunca la espalda, y cuando se abandonaba su morada uno debía salir marcha atrás. El jefe permanecía apartado, visitado por los demás pero no visitándoles a ellos, y ciertamente no comiendo con ellos. Como señala Firth, había algo propio de un rey en el jefe de Tikopia —algo que hacía pensar en autoridad suprema, incluso divinidad— aunque ya veremos de qué manera tienen que ser calificadas esas implicaciones[24]. ¿Cómo podemos explicar ese extraordinario estatus de un jefe de solo unos centenares de individuos, o sea sin paralelo con las sociedades grupales igualitarias? ¿Cuáles eran las implicaciones prácticas de ese estatus? En particular, ¿cuál era el equilibrio entre la autoridad legítima y el poder de dominación?

Tal vez lo primero que hay que decir es que los jefes eran también los sumos sacerdotes de Tikopia: no había diferenciación entre poder sagrado y secular. Como sumos sacerdotes eran los intermediarios entre las divinidades principales y el pueblo, y también nombraban a los sacerdotes subordinados, de más edad, de los otros linajes del clan que eran los responsables de la mediación entre su pueblo y las divinidades menores vinculadas a sus propios linajes. La autoridad de los jefes de Tikopia derivaba ante todo de su papel como sacerdotes. Como pone de manifiesto Firth:

> El jefe de Kafika era reconocido como el primero entre los jefes de Tikopia en el sistema religioso tradicional, y en los contextos tanto seculares como sacros se le daba un lugar de honor. *Primus inter pares*, se consideraba a sí

---

[23] Raymond Firth, *Rank and Religion in Tikopia: A Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity* (Allen and Unwin, Londres, 1970), 42. Firth llega a añadir: «por tanto, en un sentido muy real, crearon su *tapu* como un símbolo de su acción colectiva, de una manera muy durkheimiana representaba los valores de su asamblea y su sociedad».

[24] *Ibid.*, 35.

> mismo, y era considerado por su pueblo como el primer responsable de la prosperidad y el bienestar de la isla en su conjunto. Aunque en los contextos seculares se concedía prioridad al Ariki Kafika, era a través de su especial relación con los poderosos dioses como se creía que ejercía su superior papel en las esferas sociales y económicas así como en la religiosa[25].

De los jefes de Tikopia, incluso del Ariki Kafika, se podía decir que guiaban pero que no dominaban. Eran pudientes para los estándares de Tikopia, pero otros podían poseer más tierras. Trabajaban su tierra o pescaban como cualquier otro, y Morton Fried escribía, citando a Firth: «"La mayor parte de sus alimentos procede de su propio esfuerzo". Por iniciativa y ejemplo, un jefe inspira y dirige la producción de la comunidad. Ofrece elaborados banquetes, y su generosidad "imprime un sello sobre su estatus"»[26]. El jefe nombraba a unos pocos parientes próximos como agentes ejecutivos *(maru)* con autoridad para disolver peleas, resolver disputas menores y cosas así, pero si había que recurrir a la fuerza tenía que llamar a los hombres de su clan —no tenía una fuerza militar a su disposición— y se suponía que el jefe tenía que abstenerse de la violencia. El jefe, por tanto, aparece como alguien que ni ha explotado a sus súbditos ni los ha tiranizado, sino que los ha «gobernado» mediante el ejemplo y la generosidad. Sus seguidores conservaban la capacidad de decidir por sí mismos si hacer o no lo que él quería.

En todas estas consideraciones el jefe no parece muy diferente de los autolimitados arribistas llamados Grandes Hombres en las pequeñas sociedades dedicadas a la horticultura, en particular en las tierras altas de Nueva Guinea. Los Grandes Hombres ganan prestigio mediante la generosidad, una de las pocas vías aceptables de acceso al liderazgo en las sociedades igualitarias. A través de alianzas matrimoniales y préstamos a otros que pueden ser reclamados más tarde, acumulan vastas cantidades de batatas y cerdos, que son luego distribuidas en grandes banquetes, otorgando honor a su donante. El Gran Hombre se agota en la acumulación de recursos y tiene pocas posibilidades de transmitir su prestigio a su descendencia. Lo que es significativo en comparación con los jefes de Tikopia es que el prestigio del Gran Hombre no está relacionado con su linaje, ni es dependiente de función religiosa alguna, aunque pueda estar asistido por hombres con poderes de los espíritus[27].

---

25 Raymond Firth, *History and Traditions of Tikopia* (Polynesian Society, Wellington, 1961), 53.

26 Morton H. Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology* (Random House, Nueva York, 1967), 133, donde cita a Raymond Firth, *Primitive Polynesian Society* (Routledge, Londres, 1939).

27 El clásico estudio sobre el Gran Hombre es de Marshall Sahlins, «Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia», *Comparative Studies in Society and History* 5 (1963): 285-303. Sobre la «secularidad» del Gran Hombre, véase Tony Swain y Gary Trompf, *The Religions of Oceania* (Routledge, Londres, 1995), 142.

No solo era el jefe de Tikopia un sacerdote sino que su papel religioso indica un cambio significativo en la comprensión de la relación entre humanos y seres poderosos respecto a lo que vimos en el capítulo 3. Por primera vez, y no del todo claramente, se pueden detectar, junto a los numerosos seres poderosos todavía presentes en el territorio, seres que tímidamente pueden ser llamados dioses. Aunque los habitantes de Tikopia no tenían nada parecido a una historia en el sentido que nosotros la entendemos, tenían una concepción de diversos periodos de tiempo muy importantes. El primero era el de la época de los dioses, cuando aparecieron la mayoría de las deidades principales, deidades muchas de las cuales fueron todavía objeto primordial de adoración mientras sobrevivió la religión tradicional. Esos dioses tenían moradas en el cielo, aunque estaban interesados en la tierra de Tikopia, y hasta lucharon entre ellos por su dominación. Con el tiempo, de los dioses nacieron los hombres que fundaron los principales linajes. En el siguiente periodo tanto los dioses como los hombres caminaron por la tierra e interactuaron mutuamente y cara a cara. Finalmente los dioses se retiraron a sus moradas espirituales, desde las que podían seguir interviniendo en la vida humana (enviando una buena cosecha o un huracán), y donde podían también ser interpelados mediante la celebración del ritual adecuado y la invocación del nombre adecuado para recibir las solicitudes humanas[28]. Esta secuencia es en cierto modo similar a la de los kalapalo, para quienes «en el principio» estaban los seres poderosos, luego el Pueblo del Amanecer, que podía interactuar directamente con los seres poderosos, y luego las personas corrientes, cuya interacción con los seres poderosos se establecía principalmente a través del ritual. Pero mientras que los kalapalo imaginaban el Tiempo del Amanecer como solamente unas pocas generaciones atrás, los de Tikopia tienen un sentido mucho más extenso del tiempo cuasihistórico. Debido a que el linaje es tan importante para ellos y la prioridad de la alcurnia está en relación con el estatus del linaje, cuentan con hasta diez generaciones de ordinaria sucesión humana, que Firth estima como el equivalente de al menos 250 años. El tiempo mítico anterior a ese no es inteligible en términos de generaciones sucesivas. Los habitantes de Tikopia, como los grupos descritos en el capítulo 3, constituyen una cultura enteramente oral: no hay ningún registro escrito de las historias sobre dioses u hombres con alguna autoridad definitiva. Por lo tanto no es sorprendente que haya muchos nombres para el mismo dios y muchas versiones del mismo mito, dependiendo de quién esté hablando, en particular según el punto de vista de qué linaje o clan. Nada de esto representa algo diferente de lo que hemos visto antes.

Lo que es diferente en el caso de Tikopia, y lo que marca, aunque sea de manera incipiente, una transición a la religión arcaica, es que los ri-

---

[28] Firth, *History and Traditions*, 17.

tuales centrales ya no son representados colectivamente; las personas ya no se hacen uno con los seres poderosos a través de la música y la danza. Aunque toda la comunidad está implicada en el proceso ritual, solamente el jefe realiza el ritual, actuando como intercesor entre el pueblo y los dioses. Y la alabanza, la acción de gracias y las solicitudes de bendición ofrecidas por el jefe actuando de sacerdote son lo que nos permite hablar de esos rituales como adoración y a los objetos de ese ritual como dioses. El ritual central tiene lugar en un templo al aire libre presidido por el sacerdote. Ofrendas de alimentos, que mujeres y niños han ayudado a preparar, se han cocido en un gran horno. Kava, una bebida suavemente narcótica, es la ofrenda más importante —de hecho, da su nombre a los rituales, teniendo cada jefe su propio «kava»— y requiere una elaborada preparación para la que incluso los niños son reclutados. Las ofrendas de alimentos son distribuidas al pueblo después del ritual, pero el kava, que era una bebida ritual de una serie de sociedades polinesias, no es bebido sino totalmente vertido como una libación para el dios o dioses hacia los que está orientado el ritual. De modo particular, y en conexión con los ciclos de los rituales principales llamados la Obra de los Dioses, que se celebran dos veces al año, hay banquetes, cantos y danzas generalizados, que no tienen lugar en el templo. La danza era todavía muy importante en Tikopia, como en todas partes de Polinesia —los dioses eran descritos como si disfrutaran particularmente de la danza— pero la danza no era el centro del ritual.

Aunque, como ya he dicho, hay una participación general antes y después del ritual central, el ritual en sí es realizado solo por el jefe con unos pocos hombres mayores presentes. Consiste en que el sacerdote hace la ofrenda de alimentos y kava al dios o dioses mientras recita la letanía sagrada solicitando bendiciones. Hemos hablado de los *ariki* de Tikopia como *tapu* —sagrado— pero la fuente de su sacralidad es su *manu* (*mana* en protopolinesio)[29]. Firth explica la conexión entre el *manu* y el ritual de los jefes del modo siguiente: «La cualidad de *manu* [*mana*] era algo que podía manifestarse en algunas circunstancias por hombres ordinarios, pero sobre todo era una propiedad de los jefes. "Ningún hombre corriente es *manu* en sus labios". La prosperidad aportada por el fruto del árbol del pan y por el coco, la salud de la gente, etc. se creía que brotaba de los "labios" del jefe, de su recital de la fórmula ritual... El origen del *manu* está junto a los espíritus, los dioses y los antepasados»[30]. Mucho de lo que dice el jefe es inaudible incluso para los pocos presentes, pues las palabras, y especialmente los nombres de los dioses, son secretos.

---

29 Tanto *tapu* como *mana* han ingresado en el vocabulario de la religión comparada aunque su empleo para parte de las sociedades no polinesias ha sido cuestionado. De todas formas ya son términos importantes en todas las sociedades polinesias y probablemente sus raíces se hundirán todavía más. Kirch y Green han reconstruido los términos en proto oceánico y, en el caso de *tapu,* hasta en el proto malayo oriental. Véase Kirch y Green, *Hawaiki,* 239-240.

30 Firth, *Rank and Religion,* 46.

El propósito del ritual es sumamente práctico. Como escribe Firth: «El sistema religioso de Tikopia estaba abierta y fuertemente orientado hacia fines económicos, en gran medida hacía uso de recursos económicos y servía como canal para su redistribución. Estaba además intrincadamente trabado con el sistema de rangos. Los jefes y otras cabezas de linaje, en una jerarquía claramente graduada, eran no solo los operadores más eminentes del sistema religioso, eran también los representantes legítimos de las personas y los directores de las actividades grupales»[31]. Como ya hemos señalado, debido a su conexión ritual con los dioses, los jefes eran sagrados; de hecho, durante los rituales principales el dios que estaba siendo adorado podía entrar temporalmente en el cuerpo del jefe, de tal manera que, al menos durante ese tiempo, se hacía divino.

El dios supremo de Tikopia, el Atua i Kafika, es inusual entre las divinidades polinesias: era, en la época en que tanto dioses como hombres caminaban por la tierra, un hombre, el hijo de Ariki Kafika, pero también un protagonista de su cultura, que llevó nuevos tipos de alimentos y nuevas técnicas a Tikopia. Le mataron en una disputa de tierras diciéndole que si no tomaba represalias contra su asesino, sería elevado a la suprema divinidad. Fue siguiendo su modelo como los posteriores jefes Kafika, sus descendientes, se abstuvieron de la violencia. Irving Goldman describe la centralidad de los Atua i Kafika diciendo que sus formas «simbolizan el cosmos social»: «Como *Atua* él es un dios, el "alto" dios de Tikopia; como ariki Kafika es el alto jefe sagrado; y como *Kafika* él es el nombre de uno de los cuatro principales grupos de descendientes y de su destacado linaje, y de sus templos. *Kafika* es dios, jefe, concurrencia orgánica de personas y lugar sagrado. Es el centro de la religión, del gobierno, de la vida social y económica. Todo lo demás es dependiente y periférico, pero no subsumido en Kafika»[32].

Aunque la actividad ritual suponía la participación general, y «la movilización del esfuerzo individual hacia los fines comunes implicaba una responsabilidad moral de cada persona por el bienestar de los demás»[33], la responsabilidad principal le correspondía al jefe. Se creía que el culto a los dioses garantizaba beneficios para los miembros del grupo en su conjunto:

> La prosperidad para el líder significaba prosperidad para su familia y su linaje. Si la prosperidad de cualquier grupo parecía decaer en comparación con la de otros grupos, se consideraba que era debido a que el líder tenía poco poder ante los espíritus [*mana*]... El prestigio de un líder estaba relacionado con la prosperidad de su grupo y si esta prosperidad no se producía se resentía su reputación y su poder secular para que se obedecieran

---

31 *Ibid.*, 23.
32 Irving Goldman, *Ancient Polynesian Society* (University of Chicago Press, Chicago, 1970), 354.
33 Firth, *Rank and Religion*, 25 3

sus mandatos. La estructura del sistema de linajes y clanes era tal que las personas no podían transferir su lealtad a otros líderes; sencillamente dejaban de asistir y de apoyar los ritos de sus líderes. En los ritos en los que la referencia era la entera sociedad de Tikopia y no simplemente un sector de ella, este tipo de veredicto también se ponía en práctica[34].

Si comparamos las creencias de Tikopia expresadas mediante el ritual y el mito con las de los grupos descritos en el capítulo 3, veremos alguna diferencias significativas. Los seres poderosos entre los kalapalo, los aborígenes australianos y los navajo eran a menudo, aunque no siempre, figuras de machos alfa, que podían ser terriblemente destructivos si, incluso de manera inadvertida, se les enojaba, pero con los que las personas podían identificarse si estas seguían el ritual adecuado, y, a través de la identificación, su poder podía convertirse, al menos temporalmente, en benigno. En gran medida, algunos seres poderosos eran vistos como madres nutricias, como en el caso de la Mujer Cambiante, pero en la mitología tribal esa no solía ser la norma. Si los mitos describen un orden moral, una Ley, como dicen los aborígenes, no es porque los seres poderosos sean siempre fiables o ni siquiera morales. Los mitos son un intento por comprender la naturaleza de la realidad. Sus narradores tienen que utilizar las analogías que tienen a mano, analogías de su propia experiencia social, con todas sus tensiones interiores e inconsistencias.

Entre los tikopianos, un diferente tipo de sociedad se vio reflejada en una distinta concepción de los seres poderosos. Como dice Firth: «Se tiene así una imagen, fuertemente visualizada por los tikopianos, de los espíritus principales, los dioses, comportándose según la concepción local de los jefes, pero en un mundo invisible y espiritual. Tenían el control de sus seguidores, y de los principales ámbitos o iniciativas; iban y venían según su voluntad; podían ser terribles en su ira; dispensaban beneficios y castigos; sus decisiones, aunque concebidas como arbitrarias, podían dejarse influir mediante apelaciones a su simpatía; había entre ellos distinciones y rangos, como entre los hombres»[35].

Cada dios era el dios de algún linaje, y mostraba una preferencia por el suyo, de manera que la moralidad que representaban era la de la lealtad al clan y al linaje, no normas generalizadas. Los dioses de Tikopia se parecen un poco más a los dioses de Homero que lo que hemos visto antes. Los relatos de sus hechos están llenos de las discrepancias y desacuerdos que dependen de quién esté hablando de lo que ya hemos mencionado, pero hay quizá un nuevo grado de articulación. Como dice Firth:

Las ideas de los espíritus de Tikopia eran así conceptualizaciones del poder y el control. Materializaban y personificaban principios de aleatorie-

[34] *Ibid.*, 29.
[35] *Ibid.*, 90-91.

dad en los asuntos humanos, pero también incluían ideas sobre la estructura de la sociedad de Tikopia: el respeto filial y la autoridad paterna, del estatus de los jefes, de la diferenciación de roles entre hombres y mujeres. Expresaban también de manera simbólica un reconocimiento de intereses y elucubraciones formulados menos claramente: nociones sobre sexo y debilidades humanas; inquietudes subyacentes sobre fracaso en los logros, sobre pérdida de vigor corporal, enfermedad y muerte. Esta completa serie de conceptos estaba relacionada con una serie de grupos sociales específicos y situaciones sociales, y constituía un elaborado marco de referencia del sistema con una considerable articulación lógica[36].

Si hablamos de estos seres como dioses, sin embargo, no es porque sean tan radicalmente diferentes de los seres poderosos de los que ya hemos tratado, sino porque su relación con los humanos, ejemplificada con su papel en el ritual, ha cambiado: ahora son adorados. «La adoración», como dice Firth, «generalmente implica respeto, incluso un alto grado de admiración, demostrado por acciones simbólicas que indican una asimétrica relación, ya sea por la reducción de la postura corporal mediante reverencia, genuflexión o postración; o mediante la presentación de objetos en ofrenda. Estos actos simbólicos están motivados no solo por el reconocimiento de la diferencia de estatus sino también por el deseo de ser asociados de algún modo con la posición, acciones o personalidad del exaltado»[37]. Como hemos visto, el jefe de Tikopia tenía pocas prerrogativas de riqueza y poder; era obedecido solamente cuando las personas querían obedecerle; pero solo es él, como representante de su pueblo, el que adoraba a los dioses. En Tikopia, un nuevo grado de jerarquía —entre dioses y hombres, entre jefes y pueblo— se había hecho presente, pero con poca evidencia de dominación. El modesto papel del jefe de Tikopia, sin embargo, estaba abierto, bajo otras circunstancias, a elaboraciones que tendrían enormes implicaciones.

Los tikopianos parecen sumamente pacíficos. ¿Y por qué no habrían de serlo, en su pequeña sociedad de su pequeña isla? Los polinesios eran guerreros, y al parecer Tikopia no escapó a su guerra endémica, a pesar de que, durante generaciones incluso anteriores a la llegada de los europeos, el desorden parece haber sido raro. La primitiva historia de la isla, sin embargo, no fue tan tranquila. Hay relatos sobre repetidas invasiones de tonganos que fueron finalmente repelidas, pero también, como dice Firth: «Internamente, los hombres de Tikopia con rango parecen haber estado casi obsesionados con una sed de prestigio y de poder, y un hambre de tierra, y preparados para recurrir a la violencia para conseguir sus fines. Hubo un tiempo, cuentan los tikopianos, en el que había muchos *toa* (hombres fuertes, guerreros), e intentaban, por fuerza o por estratagema,

[36] *Ibid.*, 111-112.
[37] *Ibid.*, 297.

matarse unos a otros para que cada cual pudiera gobernar individualmente y que la tierra le debiera obediencia a él solo»[38].

Son más inquietantes las narraciones sobre el exterminio y expulsión de los principales grupos de Tikopia. En relatos que Firth cree que son sustancialmente ciertos, dos grupos principales, los nga ravenga y los nga faea, que pudieron haber sido extranjeros de llegada tardía, fueron eliminados hacia 1700 y 1725, respectivamente. La necesidad de tierras en una isla de pequeño tamaño y quizá creciente población es una razón obvia, aunque los tikopianos señalan que la razón inmediata del ataque a los ravenga fue su insolente rechazo a tributar. Los detalles son bastante horripilantes: los ravenga fueron exterminados, hombres, mujeres y niños, con solo un superviviente, aunque llegó a ser el antepasado de un señalado linaje; y los Faea se vieron tan amenazados que, con su jefe y la mayor parte de su gente, se hicieron a la mar en lo que fue inevitablemente una misión suicida, dejando tan solo a un pequeño remanente tras ellos[39]. Las historias eran aún relatadas con preocupación en tiempos de Firth por miedo a que algo similar volviera a suceder alguna vez. Al menos retrospectivamente, el Ariki Kafika estaba exento de haber ordenado aquellas terribles medidas. Los jefes que Firth conoció eran más sacerdotes que guerreros y de hecho no eran tiranos. Pero Tikopia no era una isla paradisíaca.

Aunque, en tanto que cacicazgo, Tikopia no es una sociedad igualitaria sino jerárquica, el igualitarismo no está completamente pospuesto. La elección de un nuevo jefe incluso tiene un aspecto «democrático»: el pueblo tiene que aclamarlo. Ni la preferencia del antiguo jefe ni ningún ritual religioso sustituyen a la voluntad popular. El papel del rango privilegiado en Tikopia puede verse, en ciertos aspectos importantes, como similar al del Sueño entre los pintupi, al proporcionar un superior punto de referencia capaz de moderar y mediar en las tensiones de la vida cotidiana. Como señala Goldman: «Una comunidad primitiva bajo liderazgo aristocrático es esencialmente una comunidad religiosa, reconociendo en

38 Firth, *History and Traditions*, 122.

39 *Ibid.*, 128-143. Todavía está abierto a especulación quiénes fueron exactamente el Nga Ravenga y el Nga Faea. La presencia humana en Tikopia se remonta a alrededor del 900 antes de nuestra era, mucho antes del origen de la cultura polinesia en el área de Samoa y Tonga alrededor del 500 antes de nuestra era. Los «casos aparte» en la Polinesia, entre los que se encuentra Tikopia, los establecieron los polinesios orientales durante el primer milenio de nuestra era. Esa es la razón por la que Nga Ravenga y el Nga Faea pudieron ser prepolinesios o sencillamente un grupo previo de colonos polinesios. Gracias a la arqueología, Kirch ha descubierto que en el periodo que precedió a las expulsiones, Tikopia sufrió un cambio geológico debido a un levantamiento tectónico, un cambio que convirtió la bahía del océano en un lago salado, lo que transformó la zona de los ancestros de los actuales tikopia en un lugar menos productivo y los obligó a asentarse en territorios ocupados por otros. En definitiva, tanto si la salida del Nga Faea fue una misión suicida como si fue un intento de encontrar y colonizar nuevas tierras (como ha ocurrido a menudo en la historia polinesia), la cuestión sigue abierta. Véase Patrick Kirch, *The Evolution of Polynesian Chiefdoms* (Cambridge University Press, Nueva York, 1984), 80, 125, 202.

el sentido religioso la inherente superioridad de una línea dirigente. En esas condiciones, la subordinación no es en tal comunidad más degradante que la subordinación ante una figura ancestral, un dios o un espíritu. Esa subordinación es aceptada como parte del orden natural»[40]. El solo hecho de que el linaje sea continuo, dado, y no negociado, le dota de la posibilidad de encarnar normas generales. Pero el linaje solo no hace a un jefe: este tiene que ser eficaz. Los sentimientos igualitarios, así como la permanente posibilidad de desafíos por parte de arribistas, aseguran que «ni el jefe arrogante ni el jefe débil sobreviven mucho tiempo»[41]. Pero el equilibrio característico de Tikopia, por inquieto que indudablemente fuera, no caracteriza a Polinesia en su conjunto ni, como ya veremos, a Hawái en particular.

La inclinación a la crianza

Antes de observar con más detenimiento a Hawái, permítaseme amplificar someramente el planteamiento de la inclinación a dominar que nos vincula con nuestros más próximos parientes, los primates, y que es probablemente parte de nuestra herencia biológica. Su prototipo pudiera ser el macho alfa chimpancé, pero debemos recordar a la hembra alfa bonobo, que nos muestra que la inclinación a dominar es probablemente de género neutro, aunque el despotismo sería una palabra demasiado fuerte para caracterizar la dominación entre los bonobos[42]. Hemos visto también cómo la inclinación a dominar se modificó, aunque no se eliminó, entre las bandas de cazadores-reproductores igualitarios, a través de una comunidad moral culturalmente mediada así como por sanciones contra los arribistas.

En nuestra descripción del liderazgo en las sociedades igualitarias así como en la incipientemente jerárquica Tikopia, nos hemos encontrado con otra inclinación que parece tan básica como la inclinación a dominar: la disposición a cuidar, a «sostener», como dicen los pintupi, utilizando la analogía de una madre nutricia que sostiene a su hijo en brazos, o sea, la inclinación a la crianza. Tanto en la especie *Pan* como en los miembros más antiguos del género *Homo*, el largo periodo de dependencia infantil requería que la madre no solo alimentara al hijo durante varios años, sino que lo cuidara y le ayudara a encontrar alimento durante varios años más. Entre los chimpancés y los bonobos, los padres no parecen participar en esa actividad, aunque no está claro si tienen una latente disposición a la crianza. Los machos se implican en actitudes de acicalamiento y en algu-

---

40 Goldman, *Ancient Polynesian Society*, xviii.
41 *Ibid.*, 17.
42 La agresión estaría más estrechamente vinculada a los machos. Véase de Waal, «Apes from Venus».

nas otras formas de preocupación por los demás que podrían sugerir que está presente algo en ese sentido[43].

Si observamos con detenimiento los casos que hemos estudiado hasta ahora, veremos que la inclinación a la crianza está vinculada con la inclinación a dominar de un modo que al principio podíamos no haber esperado. Una momentánea reflexión hace que resulte obvio que una madre que cría a su hijo, inevitablemente, ejerce también un dominio sobre él. Que hay dominación entre los ancianos pintupi se expresa cuando esos ancianos cuidan de los hombres jóvenes. Y los jefes de Tikopia eran vistos como cuidadores de su pueblo, no solo canalizando la benevolencia de los dioses, sino también organizando los grandes rituales que eran inevitablemente redistributivos. Los jefes organizaban la acumulación de avituallamiento para la preparación de los rituales (como hacían los *anetaû* entre los kalapalo) que era luego redistribuido en el festín colectivo. Sin embargo, la redistribución no es necesariamente tan igualitaria como suena. Las personas están obligadas a preparar alimentos para los grandes rituales; los jefes son generosos redistribuyéndolos en nombre de los dioses. La generosidad del Gran Hombre melanesio le aporta prestigio, pero las contribuciones de sus familiares y dependientes que hacen posible esa generosidad no son equitativamente reconocidas. Puede que no nos guste pensarlo cuando decimos «es mejor dar que recibir», pero es el dar lo que crea la dominación. Como nos recuerda Marcel Mauss: «Dar es demostrar la superioridad de uno, demostrar que se es algo más y por encima, que se es *magister*. Aceptar sin devolver o pagar más es afrontar la subordinación, convertirse en un cliente o subordinado, hacerse *minister*»[44]. El *minister* arquetípico es el niño, que no puede reembolsar lo que recibe, al menos hasta mucho más tarde, si alguna vez lo hace. Así, si la crianza está ligada a la dominación, recibir está ligado a la sumisión. Esos hechos elementales de la vida humana deben ser tenidos en cuenta cuando consideremos la relación entre dioses y hombres, gobernantes y pueblo, en las sociedades jerárquicas.

Si la inclinación a dominar y la inclinación a la crianza forman parte de nuestra herencia biológica, ambas han sido parcialmente transformadas por la cultura. En las bandas igualitarias, la disposición a dominar en parte se ha convertido en una disposición hacia la autonomía. Incluso en las sociedades tan sumamente cooperativas, cada adulto debe tomar sus propias decisiones; nadie puede arbitrariamente decir a otro qué hacer. Si los hombres se someten a la autoridad, como lo hacen los pintupi y muchos otros grupos en el proceso de iniciación, la intención última es hacer

43 Para conocer algunos ejemplos, véase Frans de Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals* (Harvard University Press, Cambridge, 1996).

44 Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (Free Press, Glencoe, Ill., 1954), 72. Irving Goldman me llamó la atención sobre este fragmento en *Ancient Polynesian Society*, 18.

de ellos adultos responsables y solícitos, capaces de actuar por su cuenta y, a su vez, de ejercer la autoridad sobre los más jóvenes cuando sea procedente. Aunque todos los varones pintupi pueden llegar a ser ancianos, no todos los varones tikopianos pueden llegar a ser jefes. Aun siendo así, todos están incluidos en la sociedad de Tikopia. El afamado libro de Firth *We the Tikopia* contiene una profunda verdad. En las estratificadas sociedades de Polinesia, solo los aristócratas tienen linajes; la ausencia de linaje es la auténtica definición de los plebeyos. En ese sentido, todos los tikopianos son aristócratas; la jerarquía incipiente no ha vencido a un básico igualitarismo. No era inevitable que alguna vez hubiera cambiado; al parecer los tikopianos habían intentado otras alternativas y al final prefirieron seguir siendo «tradicionales», por utilizar el término de Goldman. Pero en otro lugar de Polinesia la historia fue muy diferente y tenemos que intentar comprender porqué.

A TRAVÉS DE POLINESIA

Con el Hawái de la época anterior al contacto nos encontramos con un ejemplo ciertamente terrorífico del despotismo del que hablamos al comienzo de este capítulo: una rigurosa distinción entre clases sociales, incluso la existencia de una clase marginada; pesada imposición a los plebeyos; expropiación de tierras a voluntad de los jefes; y —tal vez un símbolo del tipo de sociedad en que se había convertido Hawái— frecuentes sacrificios humanos. En comparación con Tikopia, la jerarquía se había intensificado en gran medida; los jefes, como veremos, de hecho se habían sacralizado; pero la dominación, solo apenas aparente en Tikopia, era extrema. Los jefes gobernaban por derecho divino pero también por la fuerza; y podían ser conquistados y asesinados por la fuerza. Y, sin embargo, buena parte de lo que era evidente en Hawái en la época anterior al contacto era una posibilidad en Tikopia; es posible, incluso probable, que el Hawái primitivo se pareciera más a Tikopia que lo que vio el capitán James Cook cuando fue el primer occidental en visitar las islas en 1778[45].

Si Hawái era o no un Estado en 1778 es una cuestión que podemos posponer hasta más tarde. De lo que no hay duda es que era una sociedad con una gran desigualdad y muy estratificada. Partiendo de cientos de miles de años de cazadores-recolectores igualitarios, y mucho más recientemente de sociedades hortícolas solo muy incipientemente jerárquicas como la de los kalapalo y la de Tikopia, ¿cómo llegaron a ser posibles sociedades como la de Hawái? Volviendo brevemente a los pintupi, lo más cercano a un ejemplo etnográfico de los primitivos cazadores-recolecto-

45 En su tipología de los sistemas de estatus, Goldman presenta Tikopia como un ejemplo del «sistema tradicional de estatus»; Goldman, *Ancient Polynesian Society*, 20-28. Cataloga la etapa inicial de Hawái (124-1100 de nuestra era) como «tradicional» (212).

res que probablemente tengamos, he señalado su necesidad de equilibrar sociabilidad y autonomía (significando autonomía en este caso la autonomía de los varones adultos y sus familias). Marshall Sahlins ha hecho la disquisición teórica de imaginar a las familias de tales sociedades como genuinamente autónomas. Siguiendo a Christopher Boehm, he sostenido que la sociedad, incluso en el sentido laxo de los pintupi, de grupos locales y amplias relaciones, sería necesaria para impedir que los arribistas destruyeran familias abusando o matando a hombres más débiles y apareándose aleatoriamente con mujeres. Pero en tales casos la sociedad no es solo una defensa contra los arribistas. Es también, como sugerí al hablar de los pintupi, una necesaria red de seguridad para las familias que fueran demasiado frágiles para sobrevivir solas. Sahlins subraya este punto al exponer porqué su idea de un «modo de producción doméstico» —producción por y para la familia sola—, a pesar de ser útil como tipo de ideal, es una imposibilidad performativa:

> Realmente nunca sucede que la familia por sí sola administre la economía, pues mediante el dominio doméstico sobre la producción podría solamente conseguirse la expiración de la sociedad. Casi todas las familias que viven únicamente por sus propios medios más tarde o más temprano descubren que no tienen los medios suficientes para vivir. Y mientras la familia fracasa de este modo en la provisión de sí misma, tampoco hace una provisión para una economía pública: para el soporte de las instituciones sociales más allá de la familia o de las actividades colectivas tales como la guerra, la ceremonia o la construcción de grandes aparatos técnicos, tal vez tan urgentes como la diaria provisión de alimentos[46].

En algún momento tendremos que dirigir una mirada más pormenorizada a esa «guerra» y a esos «grandes aparatos técnicos» —ninguno de ellos parece ser central para los cazadores-recolectores—, pero cierta provisión pública, vehiculada a través del parentesco y el ritual religioso, es de hecho esencial para la supervivencia de la más sencilla de las sociedades conocidas (recordando que no hay sociedad humana que sea sencilla en un sentido absoluto). Esto debería ser obvio en cada uno de los tres ejemplos descritos en el capítulo 3. La agricultura, sin embargo, requiere de mayor planificación, esfuerzo y disciplina que la caza y la recolección, que es por lo que los cazadores-recolectores con frecuencia no han demostrado ningún entusiasmo en adoptarla[47]. Incluso las expediciones de caza y de recolección requieren de cierto liderazgo, aunque sea modesto.

---

46 Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Aldine-Atherton, Chicago, 1972), 101.

47 Sahlins, en su ensayo «The Original Affluent Society», en el capítulo 1 de *Stone Age Economics*, describe esa «baja producción» de muchas de las sociedades de cazadores-recolectores cuyos miembros estaban aparentemente satisfechos cuando veían cubiertas sus necesidades inmediatas. Los agricultores se ven inevitablemente privados de ese tipo de opulencia.

Si los ejemplos de los kalapalo y de Tikopia nos parecen indicativos, la horticultura requiere más claramente de un liderazgo institucionalizado. Los *anetu* kalapalo y el jefe de Tikopia organizan la actividad económica por el bien del ritual, actividad que produce un excedente que es luego redistribuido entre el pueblo en general. En ambos casos el liderazgo opera para intensificar la actividad económica más allá de lo que las familias solas producirían, pero los líderes ganan en prestigio más que por las recompensas materiales mejoradas: su ganancia está más en lo que dan que en lo que se quedan. Como señala Sahlins: «Y desde su mayor perspectiva, sustentando así el bienestar comunal y organizando las actividades comunales, el jefe crea un bien colectivo más allá de la concepción y de la capacidad de los grupos domésticos de la sociedad tomados separadamente. Instituye una economía pública mayor que la suma de sus partes familiares». Pero, como también hace ver Sahlins, «lo que comienza con el aspirante a jefe aportando su producción en beneficio de otros, finaliza, en cierto modo, con los otros aportando sus producciones en beneficio del jefe»[48].

Sería fácil argumentar que las otras sociedades polinesias son más jerárquicas que Tikopia debido a la presencia de «grandes aparatos técnicos», en este caso elaborados sistemas de irrigación, hallados en muchas de las islas mayores y en Hawái en particular. Pero Timothy Earle y otros han demostrado que incluso los más elaborados sistemas de irrigación polinesios requerían solamente de un liderazgo local, no más opresivo que el de los jefes de Tikopia; rechazan la «teoría hidráulica» de Karl Wittfogel, el argumento de que los sistemas de irrigación están en el origen del Estado (o de los cacicazgos complejos)[49].

¿Y qué hay de la «guerra», esa otra «actividad colectiva» que Sahlins vinculaba a la necesidad de trascender el modo de producción doméstico? Guerra y cacicazgo están vinculados por razones que se van haciendo cada vez más claras. Aunque no haya un pasado pacífico al que remontarse —los cazadores-recolectores a menudo tienen índices de homicidio más altos que nuestras ciudades—, la guerra parece tener una correlación con la intensificación económica y surgir en tiempos prehistóricos relativamente recientes. Mucho depende de lo que entendamos por guerra: el homicidio, la venganza, incluso los asaltos ocasionales no son raros entre los cazadores-recolectores. Pero la guerra organizada orientada a la conquista territorial parece presentarse solamente cuando unos ricos recursos económicos están concentrados y otras opciones son menos atrayen-

48 *Ibid.*, 140.

49 Timothy Earle, *How Chiefs Come to Power: The Political Economy of Prehistory* (Stanford University Press, Stanford, 1997), 76-77. Earle señala también que los oficiales de los complejos cacicazgos de Hawái organizaban el trabajo con el fin de intensificar la agricultura por irrigación e incrementar de esa forma un excedente del que aprovecharse (78-79).

tes. Y la guerra organizada está generalmente asociada con la aparición de cacicazgos[50].

La comparación de Earle de la arqueología de tres casos donde emergieron cacicazgos demuestra que los primeros niveles de asentamiento en la región de Thy en Dinamarca, del valle Mantaro en Perú y de Hawái, carecían tanto de guerra como de cacicazgos: los primitivos colonizadores solo daban el paso si encontraban ocupada la tierra buena. Pero estos tres grupos eran de agricultores —el danés era también de pastores— y cuando se dejaba de tener una buena tierra, entonces comenzaba la lucha por la que había. Indudablemente la guerra organizada requiere de liderazgo, así que no es sorprendente que en los tres casos emergieran los cacicazgos. Pero solamente en uno de los casos, Hawái, emergió un jefe supremo que aproximara el nivel al de un primitivo Estado. En las tierras altas de Perú, los pequeños cacicazgos de Mantaro lucharon entre sí durante siglos, algunos en auge, otros en decadencia, pero ninguno ascendiendo demasiado hasta la conquista inca.

Por tomar un ejemplo polinesio, los maoríes de la isla norte de Nueva Zelanda estaban divididos en docenas de pequeños cacicazgos constantemente en guerra entre ellos, pero no surgió una entidad más grande. Los jefes maoríes eran más ricos y más poderosos que los jefes de Tikopia, pero permanecieron unidos por vínculos de parentesco con sus seguidores. Goldman cita a Firth al hablar del jefe maorí: «Su riqueza era utilizada para su propio engrandecimiento e influencia, pero al hacerlo así contribuía en gran medida al beneficio material de su pueblo»[51]. Goldman sitúa a los maoríes junto a los tikopianos como «tradicionales» sociedades polinesias. Aunque la isla norte de Nueva Zelanda era más grande que cualquier otra isla polinesia, y razonablemente productiva económicamente (la mayor parte de la isla sur era demasiado fría para el tipo de agricultura subtropical polinesio, y allí los maoríes se convirtieron en una escasa población de cazadores-recolectores), la fusión de los aspectos religiosos y seculares del cacicazgo y la unidad de jefes y pueblo les mantuvo más cerca de la sociedad polinesia ancestral que en muchos otros casos. La guerra, aunque endémica, no creó entidades políticas más grandes que los simples cacicazgos y no alteró fundamentalmente el patrón tradicional polinesio[52].

---

50 En *War before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage* (Oxford University Press, Nueva York, 1996), Lawrence H. Keeley afirma que la guerra es consustancial a la sociedad humana. Raymond C. Kelly, en *Warless Societies and the Origin of War* (University of Michigan Press, Ann Arbor, 2000), se muestra en desacuerdo con Keeley y define la guerra del mismo modo en que lo he hecho yo en el párrafo precedente.

51 Goldman, *Ancient Polynesian Society*, 41.

52 «A pesar de la considerable población de la Isla del Norte a finales de la prehistoria, los maori nunca se fusionaron en formas de gobierno más amplias ni tampoco se sometieron a una transformación socio-política que fuera desde un nivel de cacicazgo simple hasta una formación jerárquica más compleja, como se vio en Hawái o en las islas Sociedad». Patrick V. Kirch, *On the Road of the Winds: An Archeological History of the Pacific Islands before European Contact* (University of California Press, Berkeley, 2000), 283.

Incluso allí donde la guerra tuvo consecuencias sociales más dramáticas, no llevó inevitablemente a formaciones sociales a gran escala. Para Kirch: «El caso de Mangaia [una de las Islas Cook meridionales] es instructivo, pues pese a ser una isla relativamente pequeña, es una especie de microcosmos para una sociedad polinesia en la que la política, así como la economía y la religión, habían llegado a estar profundamente vinculadas con la guerra»[53]. En el caso de Tikopia hemos oído historias de un tiempo en el que los *toa*, guerreros, amenazaban con derrocar el orden político. En Mangaia eso es exactamente lo que pasó. Con una población nunca superior a los 3.000 habitantes, la primitiva Mangaia estuvo probablemente dividida en varios pequeños cacicazgos, en los que los jefes combinaban la autoridad secular con la religiosa, como en Tikopia o Nueva Zelanda. Pero en algún momento dado los jefes fueron desafiados por guerreros, reducidos a puras funciones sacerdotales y sustituidos por un nuevo tipo de jefe que a todos los efectos era un «dictador militar»[54]. El premio fue la pequeña área, el 2 por ciento de la isla, que podía ser irrigado. Esa tierra fue redistribuida como botín de la victoria, siendo sus anteriores ocupantes desposeídos de cualquier reclamación sobre ella[55]. Ya hemos señalado que el *mana*, tradicionalmente heredado en los linajes de los jefes, podía también manifestarse en otros. El éxito en la guerra era tal manifestación del *mana* y podía producir, como lo hizo en Mangaia, un jefe «secular», un arribista triunfante que no obstante tenía un fino velo de legitimidad religiosa. Sin embargo, al carecer de lo que Weber llamaba «carisma hereditario»[56], no había forma de sucesión rutinaria: cada nuevo jefe accedía al cargo solamente mediante la victoria militar.

Esta revolución política se reflejó en una revolución religiosa. El dios Rongo, que en otro lugar de la Polinesia oriental era un pacífico dios de la agricultura, se convirtió en un dios de la guerra y en el supremo dios de la isla. Rongo requería de sacrificios humanos cada vez que un nuevo gobernante militar accedía al poder. Según Kirch, los datos arqueológicos sugieren que el canibalismo era algo común a finales de la prehistoria. Resume la situación diciendo: «La sociedad de Mangaia de la época previa al contacto se convirtió, de un modo generalizado, en una sociedad basada en el terror»[57]. Lo reducido de su tamaño y de su población impidieron que en Mangaia surgiera una compleja sociedad estratificada, pero es un ejemplo de algunas de las posibles aunque no inevitables consecuencias de la militarización.

---

53 *Ibid.*, 205.
54 Goldman, *Ancient Polynesian Society*, 86.
55 Kirch, *Evolution of Polynesian Chiefdoms*, 206; Kirch, *On the Road*, 255.
56 Una posible traducción de *mana* podría ser «carisma», en el sentido en que lo emplea Weber.
57 Kirch, *On the Road*, 257. Parece que la posible relación entre religión y terror fuera muy antigua aunque tal vez no fuera tan previa, contrariamente a lo que piensa Rene Girard en su *Violence and the Sacred* (Johns Hopkins Press, Baltimore, 1977).

Especialistas como Kirch y Earle que han estudiado intensamente los cacicazgos, los sencillos y los complejos, están de acuerdo en que su surgimiento no fue ni inevitable ni debido a un único mecanismo causal. No obstante, se dan las condiciones necesarias pero no suficientes: una economía cuya intensificación productiva más allá del ámbito familiar requería un significativo grado de liderazgo; la ocupación de tierras disponibles, de manera que no había una frontera abierta por la que los insatisfechos pudieran circular; tierra altamente productiva por cuyo uso merecía la pena luchar; y un grado de legitimidad religiosa para el liderazgo económico-político-militar de manera que la guerra no amenazara la continuidad de la sociedad existente. En Nueva Zelanda, la guerra endémica de bajo nivel parece haber sido controlable, pero en Mangaia, con certeza en los siglos recientes en Rapa Nui (isla de Pascua)[58], y tal vez también en las Marquesas, la intensidad del conflicto amenazó la viabilidad misma de la sociedad. La sociedad es un logro frágil: las sociedades, como los individuos, son vulnerables. No hay sociedad históricamente conocida que haya durado siempre; haríamos bien en recordar que no hay sociedad existente hoy en día que sea una excepción.

HAWÁI

A pesar de ser una de las partes más remotas de Polinesia, Hawái era la más rica, y, junto a Nueva Zelanda, el mayor de los grupos de islas. El tamaño y la densidad de población se cuentan entre las condiciones, necesarias pero no suficientes, del desarrollo de la complejidad. Kirch estima que cuando tuvo lugar el contacto la población de Hawái era de al menos 250.000 habitantes y quizá considerablemente mayor[59]. La siguiente más poblada de Polinesia era Nueva Zelanda, estimada en 115.000. Sin embargo, la población de la «máxima unidad política» de Nueva Zelanda era de solo 3.500, mientras que el jefe supremo hawaiano, Kalaniopu'u, cuando se encontró con el capitán Cook en la bahía de Keakakekua en febrero de 1779, estaba a la cabeza de un cacicazgo de al menos 60.000 y posiblemente de hasta 150.000 personas[60]. Por tanto, la gran población de Nueva Zelanda no

58 Cuando habla del tardío precontacto rapa nui, Kirch cita a una autoridad anterior diciendo: «Las distintas comunidades diseminadas por toda la isla se fueron convirtiendo cada vez más en bandas predatorias y buena parte del antiguo modo de vida, más ordenado, se extinguió» (*Evolution of Polynesian Chiefdoms*, Kirch, 277). El propio Kirch añade que el explorador holandés Roggeveen se encontró el día de Pascua de 1722 con «una sociedad debilitada y devastada por la guerra» (278). Mangaia y rapa nui no son ni de lejos las únicas sociedades que han funcionado mal o no se han adaptado. Para un sondeo general de ese tipo de ejemplos, véase Robert B. Edgerton, *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony* (Free Press, Nueva York, 1992). Lo que convierte a Mangaia y Rapa Nui en casos particularmente interesantes es que su desmoronamiento fue completamente provocado por causas endógenas, y no debido a presiones externas. Pero este tipo de ejemplos no niegan el valor del análisis «funcional». De hecho, si las sociedades jamás tuvieran problemas, el funcionalismo sería una tautología.

59 Kirch, *On the Road*, 290, 312, 351 n. 49.

60 Kirch, *Evolution of Polynesian Chiefdoms*, 98; Kirch, *On the Road*, 248.

conducía automáticamente a grandes unidades políticas con cacicazgos complejos, aunque todos los complejos cacicazgos de Polinesia estaban en áreas de abundante y densa población: además de Hawái, Tonga, Samoa y Tahití.

Por supuesto, la población de Hawái no siempre fue grande. Cuando se colonizó, en algún momento de los primeros siglos de la era cristiana, su población era probablemente de unos pocos cientos de personas como mucho, y puede que hasta tan pequeña como 50. Durante siglos, mientras la tierra iba siendo gradualmente ocupada y desarrollada, prevalecieron los sencillos cacicazgos similares al modelo ancestral polinesio. Entre 1100 y 1500, sin embargo, tanto la población como la intensificación agrícola crecieron con rapidez, y surgieron cacicazgos regionales ferozmente competitivos[61]. Se han encontrado pequeños templos locales, dedicados a deidades agrícolas y similares a lo que hemos visto en Tikopia, que datan casi desde el principio, pero es solo hacia después del 11.00 cuando los arqueólogos datan la edificación de grandes templos regionales, dedicados, si podemos utilizar analogías etnográficas, al dios de la guerra, e indicativos de la existencia de cacicazgos complejos[62].

El surgimiento del particular sistema estratificado de clases hawaiano estuvo relacionado muy probablemente con el desarrollo de complejos cacicazgos bélicos. El término hawaiano *ali'i* es afín al protopolinesio *ariki*, jefe-sacerdote, pero, en Hawái, aunque seguía siendo el término para denominar al jefe, incluso al jefe supremo, también se aplicaba a los linajes de los jefes en general, de modo que acabó por significar también algo parecido a nobleza. A diferencia de las sociedades «conservadoras» como Tikopia y Nueva Zelanda, esta nobleza de los jefes negaba cualquier nexo con el pueblo llano. Una fuente probable de esta separación puede extrapolarse a partir de tiempos históricos: los jefes locales no tenían una relación genealógica con su localidad. Eran nombrados por los victoriosos jefes supremos en agradecimiento a sus servicios bélicos. De este modo el vínculo entre la comunidad local y su líder se rompía. Esta ruptura se

61 Earle, *How Chiefs*, 86.

62 Según Matthew Spriggs, pudo haber una influencia tahitiana en el desarrollo de Hawái durante la época en que los viajes entre ambos quedaron registrados en los relatos tradicionales —según una estimación moderna, entre los años 1100 y 1400 de nuestra era—: «En las historias tradicionales ese es el "periodo migratorio" en el que se produjeron viajes entre Hawái y Haití desde ambas partes, lo que engendró nuevos jefes y nuevas ideas, sobre todo un nuevo sistema religioso que incluía los sacrificios humanos y ceremonias en templos amurallados, de las que estaba excluida la gente común. Se hizo gran hincapié en las distinciones de rango y de los auxiliares *Kapu* que separaban a los jefes de la gente común. Se dice que en aquella época se construyeron algunos de los *luakini heiau* (templos para los sacrificios humanos) más importantes». Spriggs, «The Hawaiian Transformation of Ancestral Polynesian Society: Conceptualizing Chiefly States», *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, edición de John Gledhill *et al.* (Unwin Hyman, Londres, 1988), 60. Los indicios arqueológicos son demasiado frágiles para establecer semejante conexión y algunos académicos dudan de la precisión del relato tradicional sobre la influencia de Tahití.

reforzaba por la prohibición (*kapu*, afín hawaiano de *tapu*) de que los plebeyos conservaran linajes que se remontaran a generaciones anteriores a la de sus abuelos[63]. La pérdida del linaje y de la conexión lineal con el jefe local tuvo bastantes consecuencias prácticas: conllevó la pérdida de cualquier derecho a la tierra. El nuevo jefe victorioso podía conservar a los agricultores existentes mientras pudiera extraer de ellos un rendimiento suficiente, pero el agricultor trabajaba a merced de la voluntad del jefe o de su agente local, el *konohiki*. Podía perder su tierra o su vida por capricho de cualquiera de ellos[64]. Por debajo de los plebeyos había una clase de marginados, los *kauwã*, compuesta principalmente por cautivos de guerra y transgresores del *kapu*, que se utilizaban para los sacrificios humanos. Para los plebeyos, los *kauwã* estaban contaminados y debían evitarse a toda costa, pero no para los *ali'i*. Los *kauwã* estaban más allá del *kapu* debido a la transgresión; los *ali'i*, debido a la divinidad; y así podían disfrutar de una familiaridad que ninguno podía tener con los plebeyos[65].

La santidad de los *ali'i* no estaba basada en el linaje como tal, sino en la ascendencia divina. Como señala Goldman: «[La santidad] era específicamente una cualidad de los dioses y, en su debida proporción, de sus descendientes humanos. La prole de los matrimonios entre hermanos de alto rango adquiría el *kapu* más elevado, puesto que eran dioses de hecho. Como los dioses, se decía de ellos que eran fuego, calor, llamas furiosas. En la jerarquía de la santidad, los dioses y sus descendientes humanos estaban incluidos en un mismo orden». A pesar de que la distancia entre los *ali'i* y los plebeyos era (casi) absoluta, había toda una serie de grados dentro de la amplia clase de los *ali'i*. Algunas mujeres del nivel más alto «tenían tanto rango que no se atrevían a criar hijos por miedo a que su poder hiciera daño al recién nacido o le matara. Esas mujeres entregaban sus hijos a parientes para que los criaran»[66].

El *kapu* que rodeaba a los jefes supremos y a otros del más alto rango era extremo comparado con el *tapu* de los *ariki* de Tikopia. El jefe supremo, a todos los efectos prácticos, se suponía que era invisible: no abandonaba su morada excepto por la noche, cuando no se le podía ver. Incluso se suponía que permanecía inmóvil, ejerciendo su *mana* por su mera existencia, no mediante ninguna acción. Ya veremos cómo el jefe podía ocasionalmente aparecer e incluso actuar con energía explosiva, pero el sentido subyacente de su extrema santidad está expresado por esas creencias en su inmaterial *mana*.

El jefe supremo debía interesarse por la agricultura y desempeñaba un papel importante, como veremos, en el ritual agrícola, pero estaba muy

63 Earle, *How Chiefs*, 36, 45.
64 David Malo, *Hawaiian Antiquities* (Bernice P. Bishop Museum, Honolulu, 1951 [1898]), 57-58.
65 Valerio Valeri, *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii* (University of Chicago Press, Chicago, 1985), 164.
66 Goldman, *Ancient Polynesian Society*, 218.

alejado del mundo del trabajo diario. Estaba rodeado por lo que solo puede ser llamado una corte, consistente en parientes (consanguíneos y por afinidad), autoridades, criados y una guardia bastante extensa. Para atender a las necesidades de su corte el jefe tenía que recaudar exacciones a los plebeyos de su territorio, pero también reclutaba mano de obra para la construcción de sistemas de riego del ñame y de estanques en áreas protegidas de la costa, así como para edificar los templos principales. Aunque el liderazgo militar provenía de la clase de los *ali'i*, los plebeyos podían ser reclutados para las guerras. Era en los grandes rituales, que requerían la movilización de vastos recursos, donde la santidad y el poder del jefe supremo se expresaban más públicamente.

Antes de describir brevemente los principales rituales tengo que decir algo sobre los dioses a los que estaban dirigidos. La «teología» tradicional hawaiana estaba mucho más desarrollada que las creencias que hemos visto en Tikopia. Como dice Valerio Valeri, «la naturaleza extremadamente sistemática del panteón hawaiano no debería sorprender, dada la existencia de una poderosa clase de sacerdotes, es decir de intelectuales profesionales»[67]. (En Tikopia el jefe trasmitía su conocimiento ritual a su hijo, lo que lo hacía vulnerable a la pérdida por cosas tales como la muerte prematura del padre, una pobre memoria del hijo y cosas por el estilo.) Los sacerdotes, que eran todos del rango *ali'i*, aunque no del más alto, pertenecían al séquito de la corte. Su existencia no significa que los jefes fueran «seculares» como en Mangaia. Los jefes seguían oficiando en las ceremonias más importantes, de hecho eran esenciales por su eficacia, pero estaban asistidos e incluso instruidos por los sacerdotes profesionales. El papel de los sacerdotes en el desarrollo de una visión sistemática del panteón tampoco sustituyó al papel de los líderes rituales entre los plebeyos, que siguieron teniendo sus propios templos, creencias y rituales locales, no necesariamente correlacionados con los oficiales.

Los cuatro principales dioses hawaianos eran Kû, Lono, Kãne y Kanaloa, por ese orden, al menos en la isla de Hawái (Kãne parece haber sido el dios supremo en Kaua'i). Hablaré solamente de Kû y de Lono, focos de los dos ciclos rituales más importantes. Cada uno de los dioses principales presidía amplios sectores de la naturaleza y de la actividad humana. Kû era el dios de la guerra, de la pesca (una actividad peligrosa) y de la brujería, mientras que Lono era el dios de la agricultura, de la fertilidad, del nacimiento y de la medicina[68]. La oposición entre Kû y Lono sale a relucir claramente en el contraste entre sus respectivos ciclos rituales.

El Makahiki, o festival del Año Nuevo, está dedicado al dios Lono[69]. De acuerdo con Valeri, «Lono es eminentemente el dios del crecimiento, de la horticultura, de la lluvia (se le asocia con las nubes) y preside la vida

67 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, 36.
68 *Ibid.*, 15.
69 *Ibid.*, 200-233.

de la gente en general. Como tal, él es el dios alimenticio. Se le ofrecen los primeros frutos de la tierra, en particular el taro, al que ayuda a que se produzca». La calabaza es uno de los cuerpos de Lono y, según Valeri, «es el que quizá mejor que todos los demás condensa las manifestaciones de este dios. De hecho, el fruto de la calabaza evoca la rotundidad de lo que está desarrollado, lleno, o preñado, así como la forma de las nubes portadoras de lluvia». Una calabaza conteniendo kava se coloca en torno a la imagen del cuello de Lono, y «los dos sostenes de la vida, el poi (puré de taro) y el agua, generalmente se conservan en calabazas»[70]. Aunque Lono es varón, las referencias a la rotundidad, embarazo y fertilidad sugieren con fuerza un aspecto femenino. Los principales dioses masculinos tienen consortes femeninas, pero las consortes no son objeto de rituales significativos.

La fiesta de Makahiki da comienzo al año hawaiano y dura cuatro meses. Al final del año viejo se cierran los templos de Kû y la guerra y todas las formas de muerte (incluido el sacrificio humano) están prohibidas durante los cuatro meses que dura esa fiesta. Hay momentos en el ciclo de Makahiki que tienen una marcada cualidad carnavalesca de inversión de estatus, o, si no de inversión, de nivelación de estatus. Como dice Valeri, «la entronización de Lonomakua [la imagen de Lono en el centro de la fiesta], que está engendrada por un banquete, incluye el destronamiento del [jefe supremo][71] y sus dioses, que están engendrados por el sacrificio violento». El jefe supremo y los más próximos a él permanecen recluidos en sus casas mientras reina Lonomakua[72]. Un punto álgido de la fiesta es el baño ritual (*hi'uwai*). Después de una velada de banquete y bebida de kava, nobles y plebeyos juntos se van a bañar al océano. Esa es la única vez en que los plebeyos ven a los *ali'i* más sagrados, quienes, durante el resto del año, permanecen invisibles. Todos los *kapu* que separan a nobles de plebeyos quedan suspendidos, ya que el baño se convierte en una orgía en la que están permitidas las relaciones sexuales entre personas de estatus diferentes[73].

Durante los cuatro días y noches que siguen al rito del *hi'uwai* está prohibido trabajar; el tiempo está dedicado a banquetes, a la burla, a las canciones obscenas y satíricas, y, sobre todo, a la danza, en la que participan cientos, tal vez miles de personas. La risa triunfa sobre el *kapu*, y las insinuaciones sexuales durante la danza no pueden ser rechazadas. Valeri escribe que «esas maravillosamente coordinadas danzas» realizan «un perfecto compañerismo» que reconstituye a la sociedad misma. Todo ello tiene lugar en una atmósfera de «indiferenciación jerárquica»[74]. Es como si, al menos durante un momento, reapareciera el viejo igualitarismo.

---

70 *Ibid.*, 177-178.

71 Valeri escribe «rey» pero yo prefiero reservar para más adelante la discusión sobre la legitimidad de ese término.

72 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, 219.

73 *Ibid.*, 206, 380 n. 10.

74 *Ibid.*, 218-219.

No todo era igualitario durante la temporada de Makahiki, ni lo era el jefe supremo, ausente de algunos de los eventos más importantes. El jefe escoltaba a Lonomakua, o personificaba al dios mismo, en una circunvalación de la isla, realizando ofrendas de primeros frutos en cada distrito a medida que entraba en él. La mayor parte de las ofrendas iban a parar a los tesoros de los jefes o eran distribuidas entre sus criados, pero en determinados momentos los plebeyos eran alimentados, una reliquia de la vieja «redistribución».

El rito *kāli'i* tenía lugar hacia el final del ciclo del Makahiki. Después de bañarse en el océano por primera vez en cuatro días, el jefe supremo y sus hombres se iban en canoa al encuentro del dios. Cuando el jefe desembarca se encuentra con los sacerdotes de Lono que le amenazan con lanzas. Le arrojan varias lanzas, que él elude, y se inicia una parodia de batalla. La partida del jefe «gana» y este posteriormente escolta a Lonomakua hasta su templo. Poco después, una canoa de homenaje llena de ofrendas, también llamada canoa de Lono, se deja a la deriva y se dice que Lono vuelve a Kahiki, la tierra de los dioses, de la que vino[75]. El festival de Makahiki ha terminado y el trabajo y la jerarquía están una vez más bajo control.

Los siguientes ocho meses del año pertenecían a Ku, cuyo ritual más importante era el ritual del templo *luakini*. Contrariamente al baño, danza y bromas públicos del festival de Makahiki, el solemne, incluso terrorífico ritual del templo *luakini* tenía lugar en el interior del recinto del templo mismo, dedicado al dios de la guerra Ku. A diferencia de la mayoría de los templos polinesios, los principales templos hawaianos tenían recintos amurallados, de manera que nadie aparte de los oficiantes pudiera ver qué pasaba, aunque podemos estar seguros de que todos sabían qué estaba pasando[76].

El arquetípico ritual del templo *luakini* tenía lugar con motivo de la investidura de un nuevo jefe supremo, cuando el templo quedaba construido, o más probablemente reconstruido, pero el ritual se repetía periódicamente para reafirmar la posición del gobernante. El rito es demasiado complejo para poderlo resumir aquí[77]. El sacrificio humano, prohibido durante el festival de Makahiki, tiene lugar en todas las fases del ritual *luakini*. La interpretación central de Valeri de este largo y elaborado ritual es que implica la «domesticación» del dios de la guerra Kû, incluso su transformación en algo más parecido a Lono. El sacrificio humano es bastante sangriento en sus primeras fases pero deja de serlo cerca del final (la

---

75 *Ibid.*, 211-213.

76 Goldman, *Ancient Polynesian Society*, 206.

77 Véase la detallada descripción que hace Valeri en *Kingship and Sacrifice*, 234-339. Cabe señalar que a pesar de que el festival Makahiki y el Trabajo de los Dioses de Tikopia son evidentemente variaciones del ceremonial de los primeros frutos polinesio, en Tikopia no hay equivalente para el ritual del templo *luakini*.

muerte es por estrangulación más que por decapitación). El arquetípico ritual *luakini* tenía lugar después de que el nuevo jefe supremo hubiera logrado una victoria sobre sus oponentes, a menudo rivales que aspiraban al trono, a veces hermanos o hermanastros, cuyos cuerpos pasaban a formar parte del sacrificio, de manera que no era solo Kû el que era domesticado, sino también el nuevo gobernante (quien, después de todo, era tanto Kû como Lono). El ritual ayudaba a transformarle de un guerrero «salvaje» a un «domesticado» líder de la sociedad civil. Sin embargo, debido a que el nuevo jefe supremo trataba a menudo de afirmar su liderazgo con nuevas guerras de conquista, la oscilación entre salvaje y domesticado, así como los rituales *luakini*, eran una continua característica del gobierno de los jefes.

Aunque los más solventes estudiosos del antiguo Hawái afirman la tradicional creencia de que los jefes supremos (y hasta cierto punto todos los altos rangos de *ali'i*) eran considerados dioses, diversos observadores, incluidos algunos antropólogos, prefieren creer que la noción de un gobernante divino era puramente metafórica, que realmente nadie lo creía literalmente, un sentimiento compartido por los polinesios cristianos de Hawái y de otros sitios, avergonzados de sus antepasados paganos[78]. El problema surge, creo yo, del demasiado absoluto significado dado a la palabra «dios» en las culturas profundamente influenciadas por el monoteísmo. En las sociedades arcaicas, los cacicazgos complejos y las sociedades tribales descritas en el capítulo 3, dioses, seres poderosos, antepasados y humanos existen en un *continuum*: no hay rupturas absolutas entre esas categorías. Como en Tikopia, dioses y jefes eran concebidos en términos intercambiables, y así en Hawái, como dice Valeri: «No solo los *ali'i* son representados como dioses, los dioses son representados como *ali'i*»[79]. Sin embargo, cuando al jefe supremo se le tomaba por Kû en persona, era un asunto que tenía consecuencias nada menores.

Tenemos que tratar de comprender más claramente el papel del jefe supremo hawaiano. Era simultáneamente divino y humano y el mediador entre la esfera de lo divino y la de lo humano. Como ha escrito Valeri, «es el supremo mediador entre hombres y dioses. El contacto directo con los dioses más importantes de la sociedad solo es posible para el rey y sus capellanes»[80]. Este contacto directo se manifestaba sobre todo en el sacrificio ritual, especialmente en el sacrificio humano, que unía a dioses

---

78 Véase, por ejemplo, el debate entre el antropólogo Gananath Obeyesekere y Marshall Sahlins sobre si los hawaianos creían que el capitán Cook y sus jefes eran dioses o no. Los textos más importantes son *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* de Obeyesekere (Princeton University Press, Princeton, 1992) y *How «Natives» Think: About Captain Cook, for Example,* de Sahlins (Chicago University Press, Chicago, 1995).

79 Valeri, *Kingship and Sacrifice,* 151.

80 *Ibid.,* 140. Valeri añade: «En síntesis, él es el punto de conexión entre el todo social y el concepto que lo justifica» (142). La deuda de Valeri con Durkheim y Mauss es evidente desde la primera hasta la última página de su excelente libro.

y humanos como ninguna otra acción. Solamente el jefe supremo podía autorizar el sacrificio humano, y era, en cierto sentido, el sacrificador (aquel en cuyo interés se realiza el sacrificio), el ejecutante (el oficiante sacerdotal del sacrificio), y, simbólicamente, el sacrificio, pues la víctima, mediante su muerte sacrificial, «se convierte en» el jefe, en particular en ejemplos que expondré más adelante.

El hecho de que el jefe supremo siguiera siendo el alto sacerdote puede ilustrarse con un relato que Valeri recoge de una autoridad hawaiana del siglo XIX:

> Con ocasión de una erupción volcánica, el rey Kamehameha hizo traer a un sacerdote de Pele en busca de consejo sobre qué debería hacer. «Tienes que ofrecer los sacrificios adecuados», le dijo el vidente. «Toma lo que necesites y ofrécelo», respondió el jefe. «¡Así no! Los problemas y aflicciones que le acontecen a la nación requieren que el jefe gobernante ofrezca él mismo el sacrificio propiciatorio, no un vidente o un *kahuna* [sacerdote]». «Pero temo que Pele me mate». «No te matará», le prometió el vidente[81].

Como indica este ejemplo, el jefe supremo, como mediador entre lo divino y lo humano, actúa en favor del bien común en tiempo de aflicción. En cierto aspecto era visto como «padre» de su pueblo[82], incluso implícitamente como «madre», en la medida que era visto como fuente de fertilidad. Las ofrendas al jefe como Lono, incluso aunque no fueran físicamente redistribuidas, eran vistas como retribución por su *mana* de fertilidad.

Pero el jefe tenía también un lado aterrador y destructivo, como de hecho lo tenían los dioses. Una imagen favorita del jefe como devorador era la del tiburón. Según Valeri, «un tiburón a veces era llamado jefe, y un jefe era llamado tiburón». Cita el cántico siguiente como típico ejemplo de ese uso:

> Un tiburón que va por la tierra es mi jefe,
> Un tiburón muy fuerte capaz de devorarlo todo en tierra,
> Un tiburón de muy rojas agallas es el jefe,
> Tiene una garganta para tragar la isla sin asfixiarse[83].

Un término tradicionalmente utilizado para designar al jefe supremo era *ali'i "ai moku*, «jefe que se come la isla»[84].

El lado «aterrador» del caciquismo hawaiano era en parte un reflejo de la realidad política práctica. La sucesión en la supremacía no estaba nunca clara. Aunque la antigüedad contaba, en una familia polígama el hijo de

---

81 *Ibid.*, 140, donde cita a S. M. Kamakau.

82 Afirmación que los líderes políticos han realizado desde tiempos inmemoriales. Hasta en los «igualitarios» Estados Unidos de América, George Washington es «el padre de la patria».

83 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, 151.

84 *Ibid.*, 370 n. 36.

una madre de más alto rango que la madre del hijo de más edad podía ser considerado como superior en rango a su hermanastro mayor. Y con el matrimonio con hermanas o hermanastras favorecido por jefes que trataban de mantener el rango más alto posible de su prole, las complicaciones genealógicas eran considerables. En cualquier caso, la muerte de un supremo suponía a menudo una guerra civil, y para un pretendiente los desafíos podían llegar en todo momento. Si mataba y sacrificaba a sus hermanos y/o hermanastros, el supremo podía absorber su *mana*, convertirse en él, por así decirlo, y de ese modo concentrar el rango genealógico de su generación en él mismo. Pero, de un modo más general, según Valeri, «ese sacrificio humano es siempre un fratricidio: o bien es literal —porque sus rivales más probables son sus hermanos— o bien metafórico —puesto que todo transgresor implícitamente se identifica con él y por lo tanto se convierte en su "doble"»—. Mediante el matrimonio incestuoso con hermanas o hermanastras, podía también absorber el *mana* de las mujeres de igual rango. De este modo el jefe reproduce su legitimidad a través del fratricidio y del incesto[85].

Por la misma razón, lógicamente un jefe derrotado ha perdido su *mana*, ya no es divino, está contaminado. El gobernar depende del linaje, pero el linaje, como hemos visto, puede fabricarse. El gobernar tiene que demostrarse, tiene que afirmarse activamente, que es por lo que tan pocos jefes tienen una muerte natural. Incluso aunque los aspirantes al trono de un jefe supremo en el poder fueran sus hermanos, estos podrían aún ser considerados arribistas, puesto que su legitimidad estaba por demostrarse. Y los arribistas no siempre eran parientes del gobernante, ni siquiera todos ellos *ali'i*. El legendario 'Umi, arquetípico usurpador y conquistador, quien, quizá en torno a 1500, conquistó toda la isla de Hawái, era plebeyo de nacimiento. Sin embargo, no intentó reinar como un «dictador militar», pero adujo que un anterior jefe supremo se había acostado secretamente con su madre, y que él era en verdad un descendiente en la línea de jefes por parte de padre[86]. Los jefes contaban con especialistas en genealogía que podían confirmar los rangos y estatus de *ali'i* o en su caso fabricar una necesitada genealogía. De manera que, aunque ideológicamente el principio genealógico siguiera siendo el dominante, según Valeri, «las relaciones *reales* de subordinación y de alianza política tienden a ser más importantes, al menos a largo plazo, que las relaciones genealógicas»[87]. En otras palabras, aunque los arribistas que accedieron al poder mediante la pura fuerza militar abundaran en la historia hawaiana (aunque probablemente hubo más arribistas fallidos que hallaron un final prematuro), buscaron una legitimidad genealógica y ritual una vez en el cargo[88].

85 *Ibid.*, 165.
86 *Ibid.*, 277-278.
87 *Ibid.*, 157.
88 Recuerda a las palabras atribuidas a Han Gaodi, el primer emperador de la dinastía Han tras la caída de la dinastía arribista por excelencia, la Qin: «Se puede conquistar un imperio a caballo pero no se puede gobernar un imperio a caballo».

El lector crítico tiene derecho a preguntarse cuánto de lo que he escrito sobre los gobernantes hawaianos pertenecía a una ideología de la clase dominante y cuánto era compartido por los plebeyos. De hecho, ¿qué pensaban los plebeyos sobre todos esos tejemanejes? Una de las ventajas que ofrece Hawái como caso de estudio es que tenemos alguna información sobre tales cosas de aquellos que vivieron bajo el viejo régimen. A este respecto es de gran valor el libro de David Malo, *Hawaiian Antiquities*, escrito en los años 1830 en hawaiano y traducido al inglés en 1898. De acuerdo con Valeri: «La obra de Malo es la fuente más importante sobre la antigua cultura hawaiana»[89]. Malo era de linaje *ali'i*, nacido probablemente en 1793, y en su juventud estuvo unido a la familia del alto jefe Kuakini, hermano de la poderosa reina Ka'ahumanu. Tenía un conocimiento personal de lo que hablaba, y, a pesar de que hay que tener en cuenta su posible sesgo como cristiano converso, tenía también cierta distancia crítica respecto a la sociedad que describía. Así que consideremos el testimonio de Malo:

> La condición de la gente corriente era la de sujeción a los jefes, obligados a hacer las tareas más pesadas, agobiados y oprimidos, algunos incluso hasta la muerte. La vida de la gente era la de una resistencia paciente, de rendirse a los jefes para comprar su favor. El hombre corriente (*kanaka*) no debe quejarse.
>
> Si las personas eran negligentes en hacer el trabajo para el jefe se las expulsaba de sus tierras, o bien se las mataba. Por razones como esas y debido a las opresivas exacciones que sufrían, el pueblo tenía gran temor a los jefes y los contemplaba como dioses[90].

Pero los plebeyos no solo juzgaban a sus jefes, en ocasiones podían rebelarse contra ellos.

> Había una gran diferencia entre jefes. Algunos se entregaban al robo, al expolio, al crimen, a la extorsión y al rapto. Hubo algunos reyes[91] que se condujeron adecuadamente como lo hizo Kamehameha. Veló bien por la paz del país.
>
> Debido a la bellaquería (*kolohe*) de algunos jefes con la gente corriente estallaron frecuentemente reacciones de carácter bélico entre determinados jefes y el pueblo, y los plebeyos mataron a muchos de ellos en combate[92].
>
> Era deber del rey buscar el bienestar de la gente corriente, pues esta constituía el cuerpo político. Varios reyes han sido ejecutados por el pueblo por oprimir a los *makaainana* [gente de la tierra][93].

---

89 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, xxiv.
90 Malo, *Hawaiian Antiquities*, 60-61.
91 El hecho de que Malo dude entre los términos «cacique» y «rey» ya sugiere la ambigüedad a la que haré referencia más adelante. En cualquier caso, Kamehameha I fue rey bajo todo punto de vista.
92 Malo, *Hawaiian Antiquities*, 58.
93 *Ibid.*, 195.

Por otras informaciones y de los ejemplos que da el propio Malo, los pretendientes *ali'i*, que indudablemente utilizaban la insatisfacción popular con el jefe reinante para reunir una fuerza de oposición, encabezaron esas rebeliones populares. En cualquier caso, como en todas las situaciones en las sociedades tradicionales, una revuelta semejante no era una revolución, no era un impulso por cambiar la naturaleza del régimen, sino un esfuerzo por sustituir a un mal gobernante con otro bueno. Como escribe Malo: «Si el pueblo veía que un rey tenía una inclinación religiosa (*haipule*), era estricto con sus deberes religiosos, ese rey alcanzaba gran popularidad. Desde los tiempos más antiguos, los reyes religiosos siempre han sido altamente estimados»[94].

El testimonio de Malo es inestimable. De lo que escribe resulta evidente que los plebeyos tenían sus propias ideas sobre los poderosos, y estaban preparados para actuar contra ellos. Ya fuera por miedo o por admiración, los *ali'i* eran divinos para ellos. En las sociedades preliterarias conocidas solo arqueológicamente o incluso en las sociedades cultas en las que los documentos que han sobrevivido derivan únicamente de la clase dirigente, no hubiéramos tenido ni idea de lo que pensaba la gente corriente.

Otro dato indicativo de la importancia del jefe supremo para la población en general era la ruptura del orden social que seguía a la muerte del gobernante. Valeri habla de esa muerte como implicando «radical subversión y violenta anarquía» que «elimina el fundamento del sistema de normas sociales». En pocas palabras, el sistema de *kapu* que ordenaba la sexualidad y el respeto a la persona y a la propiedad se derrumbaba. Nada ni nadie estaba seguro. Ni era esta la benigna y carnavalesca nivelación de estatus del festival Makahiki, sino más bien un periodo de extremo temor por la vida y la integridad física[95]. ¿No es posible que muchos, incluidos los plebeyos, se identificasen con la evidente omnipotencia del jefe supremo, que combinaba lo divino y lo humano en su propia persona, pero que era también el encargado de hacer cumplir el sistema del *kapu*? De ser así, no es sorprendente que la muerte del jefe llevase al colapso del orden normativo, tanto interno como externo. Uno puede imaginarse que incluso el plebeyo más escéptico desearía la rápida investidura de un nuevo jefe supremo para poner fin al desorden[96].

Otro testimonio extraordinariamente valioso de algo de lo que no podíamos tener conocimiento y donde somos enteramente dependientes de la arqueología es la descripción de Malo de los «profetas» o *kāula*. La palabra está emparentada con la protopolinesia *taaula*, cuyos diversos sig-

---

94 *Ibid.*, 190.

95 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, 220.

96 Los periodos de desorganización que siguen a la muerte de un gobernante son conocidos en otras sociedades. Aquellos que vivieron los tres días posteriores al asesinato de John F. Kennedy en noviembre de 1963 recordarán que, aunque el orden social no se derrumbó, sí había un sentimiento generalizado como de derrumbe físico.

nificados incluyen «sacerdote, médium, chamán, brujo o profeta»[97]. Firth traduce el afín término de Tikopia *taura* como médium, que parece ser el término más general para un fenómeno que toma diferentes, aunque relacionadas, formas en diversas sociedades polinesias. A diferencia de los *tahunga* (*kahuna* hawaianos), sacerdotes del culto oficial, los médiums pueden ser de cualquier estatus y de cualquiera de los dos géneros. Se trata de un papel «democrático», dado que el espíritu puede elegir a quien él o ella desee (los espíritus masculinos eligen por lo general a médiums masculinos y los espíritus femeninos a médiums femeninas). Firth dedica un capítulo a los médiums en *Rank and Religion in Tikopia*, pero, como la casi única función de tales médiums tenía que ver con la sanación dentro del linaje del médium, eran bastante periféricos. Los *kãula* hawaianos son totalmente otro asunto. Escuchemos a Malo: «Los *kãula* eran una clase de gente muy excéntrica. Vivían apartados en lugares desiertos, y no se asociaban con la gente o fraternizaban con nadie. Sus pensamientos estaban muy ocupados con la deidad». Los *kãula*, profetas o adivinos como los llama Malo, avisaban de acontecimientos tales como «la muerte del rey, o del derrocamiento de un gobierno»[98]. Se dice que un conocido *kãula* del siglo XVIII profetizó:

> Lo que está encima se llevará abajo;
> Lo que está abajo será elevado;
> Las islas se unirán;
> Los muros se mantendrán en pie[99].

Valeri cita a otra autoridad primitiva, S. M. Kamakau, quien dijo: «Los profetas eran personas independientes, y fueron inspirados por el espíritu de un dios. Decían las palabras del dios sin miedo, delante de jefes y hombres. Incluso si les costaba la vida, hablaban sin miedo»[100].

La potencial oposición entre jefe y profeta surge de su fundamentalmente diferente relación con la deidad. Como señala Valeri, «el *kãula* representa una totalidad directamente accesible para el individuo y, de ese modo, en oposición a la jerarquía social; el rey representa una totalidad consustancial a la jerarquía social»[101]. Tanto el jefe como el profeta son en

---

97 Kirch y Green, *Hawaiki*, 246.

98 Malo, *Hawaiian Antiquities*, 114.

99 *Ibid.*, 115. Puede que las alusiones bíblicas en este fragmento generen ciertas dudas sobre su autenticidad. Cabe recordar que los profetas judíos primitivos, *nabi*, vivían en una sociedad no muy distinta a la del precontacto tardío en Hawái. En la traducción hawaiana de la Biblia se usó el término *kaula* para «profeta». Compárese con Jeremías 1:9-10: «Extendió el Señor su mano, tocó mi boca y me dijo el Señor: He puesto mis palabras en tu boca. Mira que en este día te he dado un lugar por encima de la naciones y los reinos, para arrancar y destruir, para arruinar y derribar, para plantar y edificar».

100 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, 139. En *Hawaiian Antiquities*, 251-254, Malo relata la leyenda de una lucha hasta la muerte entre un rey una mujer profeta.

101 Valeri, *Kingship and Sacrifice*, 139.

cierto sentido arribistas: el jefe porque accedía al poder mediante la fuerza; el profeta porque afirma su mensaje delante del rey y del pueblo. Pero el jefe no gobierna solamente por la fuerza, y el arma del profeta no es la fuerza sino la palabra. La figura del profeta, que afirma tener una relación directa con un dios en una sociedad como Hawái, en la que la jerarquía social intercede poderosamente entre lo divino y lo humano, es en realidad imprecisa. Regresará.

Lo que vincula a Hawái con casos comparables de sociedades primitivas o civilizaciones primitivas es el papel absolutamente central del sacerdote-rey. La fusión de seres poderosos, naturaleza y sociedad como un conjunto, característicos del ritual en lo que he llamado religión tribal, aunque hay momentos en que reaparece en una sociedad como la de Hawái, por ejemplo en el festival Makahiki, se ha concentrado hasta un grado considerable en una sola persona en las civilizaciones primitivas[102]. El sacrificio humano, que resulta ser la única prerrogativa del sacerdote-rey en tales sociedades, y que está casi ausente de las sociedades en cualquier otra fase de desarrollo, personifica la enorme fusión de poder en una persona. Como señala David Malo:

> Los edictos del rey tenían poder sobre la vida y la muerte. Si el rey se proponía causar la muerte de alguien, ya fuera un jefe o un plebeyo, pronunciaba la palabra y la muerte tenía lugar.
>
> Pero si el rey elegía pronunciar la palabra de la vida, la vida del hombre quedaba a salvo[103].

Las palabras vida y muerte son palabras divinas, y no es sorprendente que al que las pronunciara se le considerara un dios[104]. Era un dios que era también un hombre, pues representaba a los humanos ante los dioses, así como a los dioses ante los humanos. Su arbitrario poder y la opresión de la gente común a la que gobernaba representan una notable ruptura del igualitarismo tribal y un retorno de una forma particularmente rigurosa de despotismo, hecha posible por la dimensión cada vez mayor de la unidad social con la correspondiente pérdida de la comunidad como convivencia cara a cara, por un cada vez mayor rendimiento económico debido a la intensificación agrícola y por el auge del militarismo ahora que había

---

102 Un extenso análisis de este fenómeno se puede consultar en el libro de Eli Sagan *At the Dawn of Tyranny: The Origins of Individualism, Political Oppression, and the State* (Knopf, Nueva York, 1985). Sagan analiza también hasta qué punto la gente se identifica con el extraordinario poder del gobernante.

103 Malo, *Hawaiian Antiquities*, 57.

104 El poder que tienen los Estados sobre la vida y la muerte de sus individuos o ciudadanos a través de la pena capital o de la movilización para la guerra confiere a todos los Estados, no importa lo aparentemente seculares que sean, un elemento sagrado. Véase mi exposición sobre el dilema político-religioso en la introducción del libro *Varieties of Civil Religion*, Robert N. Bellah y Philip E. Hammond (eds.) (Harper and Row, Nueva York, 1980), VII-XV.

tanto por lo que pelear. La inclinación a dominar era predominante en el rey, como Kû en su estado salvaje.

Pero Hawái no era Mangaia o Rapa Nui, donde reinaba el terror casi sin control. El terror existía, pero estaba ritualizado, institucionalizado, limitado. El rey como Kû era amansado y se convertía, al menos temporalmente, en rey como Lono, que, como dijo Valeri, «es el dios nutricio». De manera que en Hawái, el *ali'i nui*, el gran jefe, combinaba la inclinación a dominar con la inclinación a nutrir, dominación con jerarquía, como lo ha hecho desde entonces todo gobierno. Pero cuando el despotismo reaparece, la representación del cosmos, de la sociedad y del yo en una sola persona, una persona que combina el terror con la benevolencia, sitúa a esa sola persona bajo una tensión casi insoportable. Todas las sociedades arcaicas son monárquicas, se centran en torno a una persona, pero más tarde las sociedades arcaicas encuentran vías para difundir la intensidad, para darle una más amplia institucionalización sociocultural, de manera que el foco se centra más sobre el gobierno que sobre el gobernante. Observaremos tales cambios más adelante.

Pero ¿era el gran jefe hawaiano un rey arcaico? ¿Era Hawái antes de Kamehameha I un Estado (o más bien cuatro Estados, ya que los altos jefes reinaban en cada una de las cuatro islas principales)? Estas son, obviamente, cuestiones de definición. Un elemento crítico para decidir si una jefatura suprema ha hecho la transición para ser un Estado es si ha roto o no decisivamente con el sistema de parentesco. En 1972, Marshall Sahlins sostenía que Hawái no había hecho esa ruptura: «No han roto decisivamente con el pueblo en general, así que pueden quebrantar la moralidad de parentesco solamente ante el riesgo de una defección masiva»[105]. Y en 1984 Patrick Kirch estuvo de acuerdo con él: «la élite gobernante... nunca consiguió romper completamente el vínculo de *parentesco* entre jefes y pueblo que Hawái heredó de la sociedad ancestral polinesia»[106]. En 2000, Kirch reconocía que su opinión sobre este tema había «cambiado sutilmente con los años», y que había llegado a la conclusión de que «incluso antes del capitán Cook, la sociedad hawaiana constituía un "Estado arcaico". El desarrollo de la estratificación de clases así como la alienación de los derechos a la tierra de los productores, por no hablar de las formas de una ideología religiosa absolutizante (incluido el culto a la guerra del sacrificio humano) y el ejercicio regular de la fuerza militar, son todos ellos típicos de las formaciones sociales a nivel estatal»[107].

---

105 Sahlins, *Stone Age Economics*, 148.

106 Kirch, *Evolution of Polynesian Chiefdoms*, 263. En cursivas en el original.

107 Kirch, *On the Road*, 300. En *Dawn of Tyranny*, Eli Sagan también considera que la ruptura con el parentesco es el elemento definitorio de lo que él denomina sociedades civilizadas complejas. En su opinión, Hawái se encuentra entre las sociedades que hicieron esa ruptura. En 2010 Kirch publicó un nuevo libro, por desgracia demasiado tarde como para que lo tuviera en cuenta al escribir este capítulo. Sencillamente voy a comentar que no solo confirma la opinión de Kirch de que lo que él llama un Estado arcaico y yo llamo un Estado primitivo surgió en

La definición de Lawrence Krader del Estado como una «formación secundaria» ayuda a resolver este problema definitorio. Sostiene que «la integración social, la regulación interna y la defensa externa» son funciones de todas las sociedades, pero que «el Estado combina esas funciones con la promoción y la preservación de su propia existencia como un fin en sí mismo. Así que el Estado ha de verse como una *formación secundaria* para el logro de los fines sociales antes mencionados»[108]. Creo que puede sostenerse que en tiempos anteriores al contacto, la corte en torno a lo que ahora podemos llamar *rey* hawaiano era esa formación secundaria: tenía el poder de administrar, poner impuestos, recaudarlos y reclutar para el servicio militar, para sus propios fines, no necesariamente los fines del pueblo. Si utilizamos el análisis funcional, como debemos siempre hacerlo en sociología, tenemos que tener la prudencia de preguntar ¿funcional para quién? Lo que era funcional para el Estado no era necesariamente funcional para el pueblo, o, de hecho, para la sociedad en su conjunto. Hay demasiados ejemplos como ese en la historia humana, así que tendremos que dejar el grado en el que el Estado es funcional para la sociedad como una cuestión empírica que variará de caso en caso.

Una última observación tipológica: Hawái parece ser un buen ejemplo de lo que Max Weber llamaba el Estado patrimonial, y que definía como un Estado que crece fuera del hogar (corte) del rey. De nuevo hay aquí una cuestión de grados. Es solo cuando el «hogar» del rey alcanza el tamaño y la efectividad que le capacitan como una genuina formación secundaria cuando puede ser llamada un Estado patrimonial. Yo diría que en el antiguo Hawái había alcanzado esa fase.

Hawái antes de que hubiera ningún contacto occidental, sino que él data esa transición como algo que comenzó a finales del siglo XVII. Véase Patrick Vinton Kirch, *How Chiefs Became Kings: Divine Kingship and the Rise of Archaic States in Ancient Hawai'i* (University of California Press, Berkeley, 2010).

108 Lawrence Krader, *Formation of the State* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1968), 28. Cursivas en el original.

5

La religión arcaica: dios y rey

En mi exposición de la religión tribal elegí tres ejemplos a los que someter a un minucioso examen: los kalapalo, los aborígenes australianos (los walbiri) y los navajo. Siendo miles los pueblos tribales, esa elección no puede defenderse como «representativa», incluso aunque cada uno perteneciera a un continente distinto. Al estudiar las jefaturas, o cacicazgos, como forma de organización intermedia entre lo tribal y lo arcaico, elegí observar principalmente a Polinesia porque ahí la claridad de los datos de la arqueología y la etnografía se combinan para ofrecernos un sentido de su desarrollo a lo largo de varios siglos, empezando con los poblados neolíticos y finalizando con un Estado primitivo en Hawái. Sin embargo, dado que disponemos de datos de cientos de cacicazgos en muchas partes del mundo, la elección de Polinesia puede defenderse como estratégica pero no como representativa. Con los Estados primitivos o las civilizaciones primitivas, que he optado por llamar sociedades arcaicas, estamos en una situación muy diferente. Aunque puede discutirse cuántas sean exactamente, su número es seguramente bastante pequeño comparado con las tribus o los cacicazgos, y aquellos de los que se tiene una información adecuada son aún menos. Con la vista puesta en lo que sigue a la arcaica, es decir la era axial, hay solamente cuatro casos: el antiguo Israel, la antigua Grecia, la India de la segunda mitad del primer milenio anterior a la era cristiana, y la China del mismo periodo. Por lo tanto he decidido fijar la vista solamente en estas sociedades arcaicas que contribuyeron significa-

tivamente a las axiales: la antigua Mesopotamia y Egipto, que influyeron en Israel y en Grecia; y las dinastías Shang y Zhou occidental de China, a partir de las cuales hay una suave transición a la época axial china. De haber habido datos adecuados, hubiera incluido también la civilización del valle del Indo en la India.

Naturalmente que, en el capítulo 4, ya he considerado con atención otra sociedad arcaica, la de Hawái. La he utilizado como un ejemplo de transición a un Estado primitivo, con la ventaja de que sabemos más sobre ella en una fase primitiva que de cualquier otro caso. Pues en ninguna de las sociedades arcaicas que estudiaremos en este capítulo había nadie como David Malo para reportar sobre sus fases primitivas, ni podemos reconstruir la probable secuencia de desarrollo durante más de 2.000 años antes de su surgimiento como primitivos Estados con la claridad que tenemos ahora sobre Polinesia. Para el estudio del comienzo de una religión arcaica, el caso hawaiano es inestimable, debido al valor de la información que tenemos sobre el mismo, no disponible para cualquier otro caso.

Antes de volver a los casos de los que se ocupará este capítulo, será útil tener en cuenta el instructivo estudio de Bruce Trigger, *Understanding Early Civilizations*, un compendioso análisis comparativo de siete casos: Reino Antiguo y Reino Medio de Egipto, Mesopotamia desde el Protodinástico III a la época paleobabilónica, China entre finales de la dinastía Shang y comienzos de la Zhou occidental, los aztecas de entre finales del siglo XV y comienzos del XVI, y los pueblos yoruba de África Occidental entre mediados del siglo XVIII y finales del XIX[1]. Trigger ha elegido sus casos sobre todo porque son los únicos sobre los que hay adecuada información; la incapacidad de comprender la civilización del valle del Indo sobre la sola base de las pruebas arqueológicas (lo poco que hay escrito no ha sido descifrado) le ha obligado a excluir este importante caso, en mi opinión acertadamente[2]. El muestrario de Trigger es el de Estados maduros; al no incluir a Hawái no pone un ejemplo de un Estado realmente primitivo. Debemos recordar, por supuesto, que el «Estado primitivo» es más un proceso que un acontecimiento: casi siempre es imposible «determinar el momento preciso del nacimiento de un Estado»[3]. En Hawái se estaba formando claramente el Estado incluso bastante antes del contacto con Oc-

---

1 Bruce G. Trigger, *Understanding Early Civilizations* (Cambridge University Press, Cambridge, 2003), 28.

2 La civilización del valle del Indo floreció entre el 2500 y el 2000 antes de nuestra era. Tenía ciudades bien organizadas, tanto con buenos sistemas de agua como con cierta agricultura por irrigación, pero no estaba muy desarrollada con respecto a los edificios públicos. No contaban con nada que se pueda considerar claramente un templo o palacio, ni tampoco han quedado demasiado claros sus sistemas político y religioso. El análisis más reciente es el de Jane R. McIntosh en *A Peaceful Realm: The Rise and Fall of the Indus Civilization* (Westview Press, Boulder, Col., 2002).

3 Claessen y Skalník hablan de «procesos inconspicuos» que generan instituciones que solo en retrospectiva se pueden reconocer como específicas del Estado. Henri J. M. Claessen y Peter Skalník (eds.), *The Early State* (Mouton, La Haya, 1978), 620-621.

cidente, aunque el proceso es más evidente que en cualquiera de los casos de Trigger, y es por esa razón por la que el caso hawaiano es inestimable.

Uno de los defectos de mi muestra de sociedades arcaicas es que excluye todos los casos del Nuevo Mundo, así que un rápido sumario de los hallazgos de Trigger —tres de los siete son del Nuevo Mundo— puede hacer algo por compensar esa deficiencia. Será útil empezar por entender qué quiere decir Trigger con «civilizaciones primitivas», porque su definición se aproxima mucho a lo que yo quiero decir con sociedades arcaicas:

> Los antropólogos aplican el término «civilización primitiva» a las formas más tempranas y sencillas de sociedades en las que el principio básico regidor de las relaciones sociales no era ya el parentesco sino una jerarquía de divisiones sociales horizontales y eran de desigual poder, riqueza y prestigio social. En esas sociedades, un minúsculo grupo gobernante que utilizaba poderes coercitivos para aumentar su autoridad estaba sustentado por rendimientos agrícolas y trabajos, procedentes de un número mucho mayor de productores, de los que sistemáticamente se habían adueñado. Especialistas a tiempo completo (artesanos, burócratas, soldados, criados) sostenían y servían también al grupo gobernante y al aparato de gobierno que controlaba. Los gobernantes cultivaban un estilo de vida suntuoso que les distinguía de los gobernados[4].

Si pensamos en Hawái, la distinción entre los *ali'i* y los plebeyos es precisamente esa clara distinción de clases. Otro modo de ver lo mismo sin centrar tanto el foco sobre las clases, es decir que la distinción clave está entre el Estado como una formación secundaria y el resto de la sociedad. Queda claro que eso se aproxima a lo que Trigger quiere decir cuando escribe que «la riqueza tendía a derivarse del poder político con mucha más frecuencia que el poder político se derivase de la riqueza»[5]. Así que no es la clase, definida en términos de relación con los medios de producción, lo que es crítico en estas sociedades, sino la clase definida en relación con el poder político.

También es importante para Trigger el dato de que el parentesco, aunque de diferentes maneras siguiera siendo significativo tanto para gobernantes como para gobernados, ya no es, como en las sociedades tribales y los cacicazgos, «el principio básico que gobierna las relaciones sociales». Y añade un aspecto de gran importancia: «Igual que la clase ha sustituido al parentesco real y metafórico como base de organización de la sociedad, los conceptos religiosos sustituyeron al parentesco como medio del discurso social y político»[6]. Naturalmente, la acción y expresión simbólica

---

4 Trigger, *Understanding Early Civilizations*, 44-45.
5 *Ibid.*, 46.
6 *Ibid.*, 48.

que puede ser llamada religiosa aparece en cada nivel de la organización social, pero algo nuevo aparece en la esfera religiosa de las sociedades arcaicas: los dioses y el culto a los dioses. Mi lectura del estudio de Trigger refuerza mi sensación de que lo que hace diferente de sus predecesoras a la sociedad arcaica es una transformación político-religiosa que da origen a dos ideas que son esencialmente nuevas en el mundo: parentesco y divinidad, que en varios sentidos son dos partes de un único todo.

La sociedad hawaiana que describimos se centraba en el rey y su relación, incluso su identidad, con los dioses, en particular con Kû y Lono. La realeza es central en cada uno de los casos de Trigger, y allí donde el rey tenía una singular relación con los dioses él mismo era considerado un dios. Cierta forma de realeza divina puede encontrarse en el Antiguo Reino de Egipto, los aztecas, los mayas, incas y yorubas, y en la China de los Zhou el rey era el «Hijo del Cielo», aunque no se le consideraba divino. En Mesopotamia, el primitivo periodo de lo que probablemente fue una realeza sacerdotal es oscuro, pero hubo esporádicas reclamaciones de estatus divino por parte de reyes en las dinastías de Acadia y Ur III en el tercer milenio anterior a la era cristiana, y tal vez en la dinastía Paleobabilónica de la primera mitad del segundo milenio[7].

El sacrificio humano asociado al ritual real estaba en todo caso presente de algún modo, y era siempre, como en Hawái, indicativo del extraordinariamente eminente estatus de la realeza, aunque su extensión era variable. La forma más común era el llamado sacrificio del sirviente, en el que las esposas y los sirvientes, a veces en gran número, eran enterrados con el rey muerto. En Egipto tuvo lugar esta práctica en la Primera y probablemente en la Segunda dinastías; en Mesopotamia, en los entierros reales protodinásticos de Ur —en ambos casos no se conocen ejemplos posteriores—. Aunque su número decreció notablemente en China después de los Shang, se practicaron algunos enterramientos de sirvientes durante siglos. Pero, en la mayoría de los casos, el sacrificio humano en rituales no funerarios no era algo fuera de lo común: la China de los Shang, los mayas, incas y yorubas, y, más generalizadamente, los aztecas, donde miles de prisioneros de guerra fueron sacrificados en el gran templo de Tenochtitlan hasta la conquista española[8].

La extraordinaria exaltación del gobernante sitúa firmemente a Hawái en la categoría de la (primitiva) sociedad arcaica, en la que tal exaltación llegó en todas partes a extremos desconocidos en anteriores o posteriores periodos, pero hay otros rasgos que normalmente consideramos indicativos de la sociedad arcaica que no estaban presentes en Hawái: el urbanismo y la escritura, por ejemplo. Trigger mantiene, sin embargo, que las ciudades no son una señal indispensable de las civilizaciones primitivas;

7 *Ibid.*, 79-87.
8 *Ibid.*, 88-89.

más bien tales civilizaciones se dividen en dos tipos, las ciudades-Estado y los Estados territoriales. Mientras que las de Mesopotamia, los yorubas, los aztecas y los mayas eran ciudades-Estado, Egipto, China y los incas eran Estados territoriales[9]. Las ciudades-Estado eran grandes y multifuncionales conglomerados urbanos, normalmente situados cerca de áreas agrícolas altamente productivas, y a partir de los cuales se formaban a veces Estados más grandes, por lo general mediante el sometimiento tributario de otras ciudades semejantes. En los Estados territoriales el pivote central era la corte, no la ciudad, y la corte era a menudo itinerante. Había importantes centros ceremoniales, pero la corte podía visitarlos solo intermitentemente o moverse de uno a otro. Hawái pertenecía claramente a la categoría del Estado territorial, edificando su imperio por todo el archipiélago más que extendiéndolo desde una única ciudad. Naturalmente, los imperios territoriales ya establecidos eventualmente daban lugar a ciudades, aunque las ciudades no eran la base de la estructura del Estado. A la inversa, las ciudades-Estado se convertían a veces en Estados territoriales, aunque la extensión de las instituciones de la ciudad a un territorio amplio suponía por lo general una tarea abrumadora y a menudo imposible a largo plazo, siendo Roma la gran excepción.

Cuando utilizamos la palabra «civilización», como inevitablemente tenemos que hacer al hablar de sociedades arcaicas, pensamos por lo general en la escritura como un criterio esencial. Pero en los siete casos de Trigger, la escritura está totalmente ausente entre los incas y los yorubas, y de una forma rudimentaria entre los aztecas, mayas, y tal vez la época Shang de China (aunque puede haber habido escritos de más importancia que los huesos del oráculo, de los que depende nuestro conocimiento de la escritura Shang, no han sobrevivido). Incluso en Mesopotamia, donde fue «inventada» la escritura hacia 3200 a. de C., fue utilizada en primer lugar principalmente para hacer cuentas y listas, y los textos continuos no pueden ser descifrados hasta alrededor del 2500 a. de C.

Otra característica de las sociedades más arcaicas es la presencia de arquitectura monumental, principalmente para el ritual y/o el uso real. El *haiau* (templo) hawaiano era una estructura modestamente monumental, uno de los más grandes de los cuales, en la isla de Maui, tenía más de 4.000 metros cuadrados de superficie y que se estimaba que requería 26.000 días de trabajo para su construcción a lo largo de diez momentos distintos[10]. Esos templos no son comparables con los zigurats de Mesopotamia, los templos aztecas, mayas o incas, o, por supuesto, con las pirámides de Egipto. Pero ni los Shang de China ni los yorubas parecen haber producido arquitectura monumental mucho más imponente que los *heiau* hawaianos.

---

9 *Ibid.*, 92-119.

10 Timothy Earle, *How Chiefs Come to Power: The Political Economy of Prehistory* (Stanford University Press, Stanford, 1997), 177.

Trigger indica que cuando empezó su estudio esperaba encontrar que las prácticas económicas fueran lo más constante de su muestra y que las prácticas y creencias religiosas lo más variable. De hecho se encontró con lo contrario: las pautas de subsistencia variaban bastante debido a las diferencias en el contexto ecológico, mientras que las creencias y prácticas religiosas eran notablemente comparables en sus siete casos[11]. Comparables, pero, como veremos, aún significativamente diferentes. En el capítulo 4 vimos cómo la relación de la religión con el poder, solo incipiente en las sociedades tribales, llegó a una especie de clímax en Hawái. Al haber utilizado el libro de Trigger como introducción al campo de las sociedades arcaicas maduras, podemos ahora tratar de comprender mejor la relación entre religión y poder, entre dios y rey, en tales sociedades, dedicando una atenta mirada a tres de ellas.

Antigua Mesopotamia

En apariencia, difícilmente podían haber tenido Hawái y Mesopotamia puntos de partida más opuestos. Hawái estaba situado en más o menos el punto más remoto del planeta, fuera de contacto con cualquier otra sociedad durante siglos antes de la llegada de los europeos. Mesopotamia (literalmente «la tierra entre los ríos» —el Tigris y el Eufrates—; el Irak actual contiene toda la antigua Mesopotamia) estaba en el centro de la vasta masa de tierra eurasiática (y norteafricana) y nunca estuvo fuera del alcance de sus numerosos vecinos, cercanos o lejanos. Esa sola diferencia geográfica ayuda a explicar el hecho de que el Estado mesopotámico diera inicio aproximadamente 5.000 años antes que el Estado hawaiano. No solo geográficamente, sino también en términos de tras variables, Hawái y Mesopotamia están muy alejadas entre las sociedades arcaicas, de manera que empezar el estudio de las sociedades arcaicas maduras con Mesopotamia permite la aparición de unos contrastes extremos.

La arqueología revela que, a pesar de sus muchas diferencias, en ambos casos el asentamiento comenzó en un territorio en gran parte virgen. A partir de más o menos el año 4000 a. C., en la llanura aluvial del sur de Mesopotamia, solo muy dispersamente poblada antes, aparecieron un tanto repentinamente gran cantidad de asentamientos bastante grandes, y hacia el 3200 a. de C. habían surgido ya allí las primeras auténticas ciudades del mundo[12]. Estas ciudades estaban caracterizadas por monumen-

---

11 Trigger, *Understanding Early Civilizations*, 639, 684.

12 Según Hans J. Nissen, en torno a mediados del cuarto milenio antes de nuestra era se produjo un cambio climático en Mesopotamia vinculado a una disminución de las lluvias. Antes las lluvias torrenciales habían generado tal exceso de agua en la llanura aluvial que la agricultura había sido imposible, pero unas lluvias más moderadas permitieron el cultivo. Véase Nissen, *The Early History of the Ancient Near East, 9000-2000 b. C.* (University of Chicago Press, Chicago, 1988), 55.

tales conjuntos de templos, pero tenían también palacios, mercados y extensos barrios residenciales. El nuevo nivel de densidad de población que evidenciaban lo habían hecho posible los cultivos extensivos del terreno aluvial. Pero la base económica de estas ciudades no era solo la agricultura de irrigación local, sino las innovaciones económicas que alcanzaban a toda la región y que Andrew Sherratt ha llamado la revolución de los productos secundarios, una transformación que él cree que fue tan significativa como los comienzos de la domesticación de plantas y animales, al menos 4.000 años antes[13].

La primitiva domesticación animal se produjo al principio con el sencillo propósito de disponer de un estable abastecimiento de carne. Con la revolución de los productos secundarios, por primera vez la fuerza animal comenzó a sustituir a la fuerza humana en la agricultura. (Merece recordarse que, debido a la ausencia de reses y ovejas, no hubo revolución de productos secundarios en el Nuevo Mundo, o, por supuesto, en Hawái). Se inventaron yugos y arreos de manera que el ganado pudiera tirar de arados y carretas. Sherratt estima que el arado, dado que puede hundirse más en el suelo, es cuatro veces más eficiente que la azada en preparar el suelo para la siembra[14]. Y las carretas hacen mucho más fácil el transporte de grano desde los campos circundantes. Esas invenciones aparecieron por primera vez en el norte de Mesopotamia hacia el año 4000 a. de C., en la vieja zona de asentamiento agrícola, pero ayudaron a hacer posible la rápida urbanización de más al sur, que siguió poco después. Los cambios implicados en la revolución de los productos secundarios fueron no solo de carácter agrícola; incluyeron también nuevos tipos de pastoreo. Porque la utilidad de la leche y de los productos lácteos (yogur, queso) se originó aproximadamente en esa época, del mismo modo que el empleo de las ovejas para la obtención de lana para los tejidos, que hasta entonces estaban hechos de fibras vegetales. Sherratt calcula que el empleo de rebaños como fuente de productos lácteos es de cuatro a cinco veces más eficiente, por la cantidad de proteína y energía producida con relación a la misma cantidad de forraje, que su utilización solamente para carne[15]. Aunque el sur de Mesopotamia tenía un rico suelo aluvial que podía ser muy productivo con la irrigación, y tierras fuera de la posibilidad de irrigación pero adecuadas para el pastoreo, no tenía mucho más: ni madera, ni piedra ni metal. Pese al gran ingenio en el empleo de recursos autóctonos, está claro que el comercio, incluido el comercio de larga distancia, fue esencial desde el principio. De este modo, una economía que abarcaba toda la región, que incluía una agricultura del arado y un pastoreo intensivo, había aparecido a finales del cuarto milenio a. de C.

---

13 Andrew Sherratt, «Plough and Pastoralism: Aspects of the Secondary Products Revolution», en Ian Hodder, Glynn Isaac y Norman Hammond, *Pattern of the Past: Studies in Honour of David Clarke* (Cambridge University Press, Cambridge, 1981), 261-305.

14 *Ibid.*, 287.

15 *Ibid.*, 284.

Susan Pollack cataloga algunos de los desarrollos que tuvieron lugar en el sur de Mesopotamia que eran evidentes a finales del periodo Uruk (4000-3100 a. de C.):

> El periodo Uruk fue testigo de un masivo aumento en la cantidad de asentamientos. Aunque muchos de ellos eran pequeños poblados, otros crecieron rápidamente hasta convertirse en ciudades. Hacia el final del periodo Uruk, algunos asentamientos más grandes se amurallaron. Templos y otros edificios públicos se fueron haciendo más grandes y más elaborados, y su construcción tuvo que emplear a unas mayores fuerzas de trabajo durante largos periodos... Se introdujo la producción en masa para la manufactura de ciertos tipos de cerámica utilizando innovaciones tecnológicas tales como la manufactura de moldes y de tornos. Sistemas de contabilidad... se elaboraron y diversificaron, y la escritura —la primera tecnología de contabilidad y registro— se inventó hacia el final del periodo. Representaciones de hombres con armas e individuos atados, presumiblemente prisioneros, dan fe del uso de la fuerza armada. La repetida representación de un individuo con barba con el pelo largo, un peculiar estilo de tocado y con falda, participando en una diversidad de actividades sugeridoras de autoridad, es uno de los indicadores del público ejercicio del poder[16].

Hacia el 2900 a. de C., la ciudad de Uruk, tal vez la ciudad más importante de Sumeria, se había hecho enorme para los estándares de las antiguas ciudades. Hans Nissen sostiene que era mayor que Atenas en el año 500 a. de. C. o Jerusalén en el 50 d. C., y casi tan grande como Roma en el 100 d. C.[17]. Se ha estimado que hacia 2500 a. de C. la población de Uruk era de unos 50.000 habitantes. El templo principal de la ciudad era inmenso, con una torre escalonada que fue reconstruida varias veces, en cada ocasión con mayor altura.

Con solo pruebas arqueológicas (la escritura era utilizada casi únicamente para la contabilidad y contiene narrativas indescifrables) de las que servirse, sencillamente no podemos decir cómo era la estructura de autoridad en Uruk y otras ciudades comparables surgidas al mismo tiempo. Hans Nissen detalla algunas de las teorías previas: que los primitivos gobernantes, llamados *en*, o *ensi*, eran efectivamente reyes-sacerdotes; que, luego, se nombraba a líderes militares temporales llamados *lugal* (que significa «el gran hombre») y estos con el tiempo se convertían en «reyes» permanentes, que rivalizaban con los principales sacerdotes en el predominio de la ciudad. Nissen entiende que la terminología de *en*, *ensi* y *lugal* es demasiado inconsistente en los registros que han quedado para sustentar esa teoría y que sencillamente no sabemos cómo se hizo

---

16 Susan Pollack, *Ancient Mesopotamia* (Cambridge University Press, Cambridge, 1999), 5-6.

17 Nissen, *Early History*, 72.

uso del poder en el periodo primitivo. En tiempos del periodo protodinástico (2900-2350 a. de C.) está claro que había dinastías reales en las principales ciudades sumerias, pero los grandes templos eran el foco de la riqueza y del poder, y de hecho su mantenimiento era una responsabilidad real principal. Se ha hecho referencia del templo y del palacio como «las grandes viviendas» o «las grandes organizaciones» debido a que eran importantes poseedores de tierras, tenían numeroso personal y en algunos casos participaban en la manufactura textil, la principal exportación de Mesopotamia[18].

También se acepta generalmente que además del templo y el palacio existía un vigoroso «sector privado», quizá dirigido por los ancianos de los linajes que también tenían voz en el gobierno de la ciudad, aunque la idea de lo que Thorkild Jacobsen llamó «Democracia Primitiva»[19] no ha tenido demasiada aceptación. En cualquier caso, en relación con la mayoría de otros Estados primitivos, la primitiva Mesopotamia parece ser un caso de «heterarquía», es decir de una sociedad no igualitaria con diversos centros de poder en competencia, en vez de una sociedad con una única jerarquía de dominación[20]. El hecho de que Mesopotamia fuera la menos aislada de todas las civilizaciones primitivas, y la más dependiente del comercio de larga distancia debido a su carencia de recursos locales, está tal vez relacionado con la existencia de múltiples centros de poder dentro de sus muchas ciudades. Aunque el liderazgo en el periodo sumerio no es tan claro como llegaría a serlo después, en la muy primitiva mitología sumeria se dice que «la realeza vino del cielo», a pesar de que el propio rey no se atribuía la condición de un dios[21].

La ausencia de realeza divina en la historia más primitiva no significa que esta ubicua idea arcaica estuviera totalmente ausente. Aparece, nada sorprendentemente, en dinastías que intentan unir a las ciudades-Estado y crear imperios territoriales. Como señala Oppenheim:

> En la Babilonia que va desde Sargón de Acad [*ca.* 2350 a. de C.] hasta los tiempos de Hammurabi[22] [1792-1750 a. de C.], el nombre del rey se escribía a menudo con el determinativo *dingir* («dios»), utilizado normalmente para dioses y objetos destinados al culto. También sabemos, por textos de

---

18 Pollack, *Ancient Mesopotamia,* 118; A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (University of Chicago Press, Chicago, 1977 [1964]), 95-109.

19 Thorkild Jacobsen, «Mesopotamia», en *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man,* Henri Frankfort, Mrs. Henri Frankfort, John A. Wilson y Thorkild Jacobsen (eds.) (Pelican, Harmondsworth, 1949 [1946]), 141-142. En *Ancient Mesopotamia,* 111-114, Oppenheim analiza los indicios de la existencia de una ciudad «asamblea» compuesta por locales notables que no estaban directamente vinculados al templo o el palacio.

20 Sobre la heterarquía, véase Peter Bogucki, *The Origins of Human Society* (Blackwell, Malden, 1999), 256-257.

21 Thorkild Jacobsen, *Treasures of Darkness: The History of Mesopotamian Religion* (Yale University Press, New Haven, 1976), 114.

22 También se escribe *Hammurabi.*

> Ur III y, esporádicamente, por documentos posteriores, que las estatuas de los reyes muertos recibían parte de las ofrendas hechas en los templos. En especial en los textos asirios se dice con frecuencia que la santidad de la persona real es revelada por una radiación o aura sobrenatural e impresionante que, según la literatura, es característica de las deidades y de todas las cosas divinas[23].

Y la pretensión, por parte de una serie de reyes asirios, de ser «rey del universo», parecería implicar un poder más que humano[24].

Pero incluso cuando, como era el caso la mayor parte de las veces, el rey era caracterizado como «sirviente» o «esclavo» del dios (un tratamiento que, en un contexto completamente diferente, reaparecerá en el cristianismo e incluso de manera más considerable, en el islam) en vez de como divino, era su cercanía a la divinidad, no su «secularidad», lo que se enfatizaba. En sus inscripciones, el rey hacía un recuento interminable de todo lo que había hecho por los dioses —construir o reconstruir templos, presentar generosas ofrendas, celebración de fiestas, etc.— y atribuía la prosperidad de la tierra e incluso sus victorias militares a la benevolencia de los dioses, en particular a la divinidad patrona de su ciudad. Aquí, como en todas las primitivas civilizaciones, la religiosa y la política no son esferas diferentes sino aspectos de una interpretación total del cosmos y de la sociedad, lo que no significa que no podamos observar variaciones en cómo fueron formulados esos aspectos.

Al igual que en Hawái, el panteón mesopotámico era enorme, pero pocos dioses eran realmente importantes: Anu, el padre de los dioses; Enlil, su hijo y en realidad el que mandaba sobre los demás dioses; Ninhursaga, la diosa de la fertilidad; Enki, el dios del agua dulce, pero sobre todo el dios de la inteligencia y la astucia, y de todas las artes productivas[25]. Cada ciudad tenía su propio dios patrón: Uruk estaba consagrada a Anu; Eridu a Enki; Ur a Nanna, y así sucesivamente. El dios patrón de Lagash era Ninurta, hijo de Enlil, dios guerrero, pero también dios del arado. Aunque cada dios estaba relacionado con aspectos particulares de la naturaleza (Anu con el cielo, Enki con el agua, etc.) y con aspectos de la vida humana, todos ellos tenían una gran preocupación por la prosperidad económica, así que lo que Firth dijo de Tikopia, «el sistema religioso estaba abierta y fuertemente orientado hacia fines económicos», es también válido para Mesopotamia, como lo indica el siguiente himno sumerio a Ninurta de fines del tercer milenio:

---

23 Oppenheim, *Ancient Mesopotamia,* 98. La «impresionante luminosidad» de los reyes asirios recuerda a las «furiosas llamaradas» que, según se decía, caracterizaban al hawaiano *ali' i.*

24 Amélie Kuhrt, *The Ancient Near East, c. 3000-330 BC* (Routledge, Londres, 1995).

25 Para leer una descripción de los principales dioses, véase Jacobsen, *Treasures of Darkness,* 93-143 (si tuviera que recomendar un único libro sobre la religión en la antigua Mesopotamia, sería este) y Jean Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia* (University of Chicago Press, Chicago, 2001 [1998]), 44-58.

¡Ninurta a la que Enlil ha nombrado!
¡Deseo celebrar tu nombre, oh mi rey!
Ninurta, yo, tu hombre, tu hombre,
¡Deseo celebrar tu nombre!
Oh mi rey, la oveja ha parido al cordero—...,
Y yo, ¡yo deseo celebrar tu nombre!
Oh mi rey, la cabra ha parido a su cabrito—...
Y yo, ¡yo deseo celebrar tu nombre!..
Tú colmas el canal con agua perpetua,...
Tú haces crecer la cebada moteada en los campos,
Tú llenas el estanque con carpas y percas,...
¡Tú aderezas jardines y viñas, con miel y vino!
¡Y tú concederás al palacio una vida más larga[26]!

No quiero insinuar que los dioses fueran siempre benevolentes. Al contrario: eran a menudo la causa de lo que Jacobsen llama «miedo paralizante»[27]. Como en Hawái, no estaban tan lejos de los seres poderosos propios de los pueblos tribales. Eran la fuente de la gran abundancia, pero también la causa de las tormentas, las inundaciones y las plagas. Podían llevar a la victoria o a la derrota en la guerra. Sobre todo, los dioses eran reyes y reinas, y los templos eran sus cortes. El «servicio a los dioses» —exigente, difícil, pero gozoso y gratificante— era el centro de la vida mesopotámica[28]. Un amplio sector de la economía estaba organizado para servir a los dioses y diosas que presidían los templos principales, a sus familiares y criados, las imágenes de todos los cuales tenían que ser generosamente «alimentadas», vestidas, adornadas con joyas y a los que, ocasionalmente, se hacía desfilar por las calles o se les embarcaba en viajes a templos vecinos[29]. Debido a que la prosperidad económica y política de la ciudad dependía de la benevolencia de los dioses, su generoso servicio era la primera obligación de los reyes y del pueblo.

La naturaleza de la relación entre dioses y hombres se personifica en el mítico «Relato de Atrahasis»[30]. Aunque el texto data de la época paleobabilónica (primera mitad del segundo milenio a. de C.), Jacobsen cree que representa ideas que se remontan al menos al tercer milenio. En la inicial división del mundo, a Anu le correspondieron los cielos, a Enlil la tierra, y a Enki las aguas bajo la tierra. Como los dioses tenían que alimentarse,

---

26 Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia,* 138-139 [versión en español de los traductores].

27 Jacobsen, *Treasures of Darkness,* 12.

28 ¿Puede oírse aquí un eco del Trabajo de los dioses en Tikopia o del festival Makahiki en Hawái?

29 Sobre el «servicio a los dioses», véase Jean Bottéro, *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods* (University of Chicago Press, Chicago, 1992 [1987]), 1-2; sobre el «cuidado y alimentación de los dioses», véase Oppenheim, *Ancient Mesopotamia,* 183-298.

30 Para leer un relato completo de esta historia, véase Jacobsen, *Treasures of Darkness,* 116-121 [versión en español de los traductores].

Enlil puso a trabajar a sus muchos hijos, los dioses menores, encargándoles de las duras tareas agrícolas. El poema comienza:

> Cuando Ilu (o sea, Enlil) era el jefe
> ellos estaban abrumados con el duro trabajo,
> arrastrando el cesto de aperos;
> el cesto de aperos era... grande,
> así que el esfuerzo era duro,
> grandes los aprietos[31].

Los dioses tenían que desenterrar los ríos Tigris y Eufrates así como cavar los canales de irrigación, y les pareció que era demasiado. Decidieron rebelarse contra Elil, y tras quemar sus herramientas de trabajo rodearon su casa. Enlil se atemorizó y se atrincheró en su casa, llamó a Anu y a Enki en busca de consejo sobre qué debía hacer. Tenía ganas de abandonar la tierra y unirse a su padre en el cielo. Pero Enki, siempre el más listo, tenía una sugerencia: ¿por qué no crear a los hombres para que hicieran el trabajo que los dioses menores encontraban tan fatigoso? Mató a uno de los dioses menores, We-e, quizá el cabecilla de la rebelión (¿podríamos llamarlo la huelga?), y, mezclando su sangre con arcilla, moldeó a los primeros seres humanos[32].

El plan de Enki funcionó casi perfectamente: los hombres se encargaron del trabajo de los dioses, pero prosperaron mucho al hacerlo. Su creciente población se hizo tan ruidosa («la tierra bramaba como un toro»), que Enlil no podía dormir. Envió una plaga para aniquilar a la gente, pero el sabio Atrahasis consultó con Enki, quien le dijo que mantuviera a la gente más en silencio y que hicieran más ofrendas a los dioses, y la plaga cesó. De nuevo creció la población y volvió a elevarse el nivel de ruido. Esta vez Enlil envió una sequía, pero de nuevo Atrahasis persuadió a Enki para que interviniera. La tercera vez resultó realmente excesiva y Enlil envió una gran inundación para que acabara con todo ser humano. Enki, sin embargo, se le adelantó e hizo que Atrahasis construyera una embarcación insumergible, cargada con ejemplares de todas las especies animales, y resistiera la inundación. Cuando Enlil descubrió lo que Enki había hecho se enfureció, pero mientras tanto la aniquilación de la población había dejado a los dioses sin ofrendas y estaban empezando a morirse de hambre. Finalmente Enlil se dio cuenta de que los humanos eran indispensables para los dioses y, habiendo dispuesto varios métodos de control de natalidad, permitió a Atrahasis y a su gente volver a poblar la tierra.

---

31 *Ibid.*, 117.

32 Excepto por los entierros de criados en la primitiva dinastía Ur, este tipo de referencia mítica es lo más próximo a un sacrificio humano que tenemos en la antigua Mesopotamia, aunque por lo general se sacrificaba a los prisioneros de guerra en el campo de batalla.

Pudiera pensarse, dice Jacobsen, que Enlil proyecta una pobre imagen con su miedo, su impulsividad y su insensibilidad, pero para los antiguos el relato ilustra el definitivo poder de Enlil, su asombrosa capacidad de crear una inundación que potencialmente pudiera destruir toda cosa viviente. Jacobsen concluye: «De todas formas queda claro que el mito contempla el poder absoluto como egoísta, implacable y explícito. Pero es lo que hay. La existencia del hombre es precaria, su utilidad para los dioses no le protegerá a no ser que tenga cuidado de no ser una molestia para ellos, aunque sea inocentemente. Hay, y debe saberlo, límites establecidos para su expresión personal»[33].

En la antigua Mesopotamia la idea del Estado organizaba la vida de dioses y humanos y la relación entre ellos. Después de la creación de los seres humanos, eran ellos, y no los dioses menores, los que «arrastraban el cesto de aperos». O mejor, eran la mayoría de ellos los que lo hacían; algunos humanos llevaban una existencia divina —eran «servidos» como lo eran los dioses—. Aun así, los reyes eran representados como trabajando en grandes proyectos de construcción, aunque dudemos de cuánto tiempo pudieran pasar realmente haciendo eso, y ellos, como todos los demás, eran sirvientes de los dioses, excepto durante los relativamente raros momentos en que se identificaban a sí mismos como dioses. La supremacía era un tema principal; sobre todo era la supremacía envuelta en el manto de la jerarquía legítima; pero tanto dioses como reyes eran capaces de una ira irracional contra objetivos «no merecedores». Jacobsen identifica a Anu con «autoridad» pero a Enlil con «fuerza», y era Enlil el que en realidad gobernaba el mundo[34]. Es verdad que la fuerza de Enlil se suponía que era «fuerza legítima»:

> Pero, debido a que Enlil es la fuerza, están allí ocultas, en las oscuras profundidades de su alma, la violencia y la furia. El Enlil normal mantiene el cosmos, garantiza el orden contra el caos; pero repentina e impredeciblemente la furia oculta en él puede desencadenarse. Este lado de Enlil es ciertamente, pero terriblemente, el anormal. Una dispersión de todo lo vivo y del sentido de la vida. Por lo tanto, el hombre no puede estar nunca completamente a gusto con Enlil sino que siente por él un indefinible temor que frecuentemente tiene su expresión en los himnos que han llegado hasta nosotros[35].

33 Jacobsen, *Treasures of Darkness*, 121. Desde hace mucho se estudian los augurios en la historia de Atrahasis, tanto en el relato de la creación como en la historia de Noé en el Génesis.

34 *Ibid.*, 95, 98.

35 Jacobsen, «Mesopotamia», 157. El salvaje Enlil nos recuerda al salvaje hawaiano Ku. La figura sumeria de Enlil del tercer milenio, con toda su ambigüedad, se convierte a comienzos del segundo milenio en el babilonio Marduk, y a finales del segundo milenio y durante el primer milenio en el asirio Assur.

Pero el amparo, expresado como preocupación por un cierto tipo de justicia, era cada vez más evidente en el tercer milenio y la primera mitad del segundo, alcanzando una especie de clímax en el llamado «código» de Hammurabi. Ya en mitad del tercer milenio tenemos a un rey de Lagash que se proclama a sí mismo «como el enderezador de males sociales y defensor de los débiles»: Uruinimgina [el rey] prometió solemnemente a Ningirsu [el dios] que nunca sometería a los niños desamparados y a las viudas a los poderosos»[36]. Un poema escrito después de la dinastía acadia de Sargón critica a su rey por «permitir que la injusticia y la violencia pongan su pie sobre la tierra»[37]. En la dinastía Ur III había una periódica remisión de deuda: «Las tablillas que consagraban las obligaciones de los deudores para con sus acreedores eran entonces recogidas y rotas, anulando así la deuda»[38].

El «código», que Jean Bottéro mantiene que no es un conjunto de leyes sino un sumario de veredictos de Hammurabi, y por tanto no realmente un código, es justamente famoso. Bottéro señala que son el prólogo y el epílogo los que nos dan una más clara percepción del significado de la justicia en la antigua Mesopotamia. En el prólogo, Hammurabi escribe:

> Cuando (mi dios) Marduk [que para los babilonios había sustituido a Enlil como gobernante de los dioses] me dio la misión de mantener a mi pueblo en orden y de hacer que mi país tomase el camino correcto, instalé en este país justicia e imparcialidad para llevar el bienestar a mi pueblo.

Y en el epílogo:

> Los grandes dioses me han llamado, y yo soy ciertamente el buen pastor que trae paz, con el justo cetro. Mi sombra benevolente cubre mi ciudad. He llevado en mi seno al pueblo de Sumeria y Acadia. Gracias a mi buena fortuna (literalmente: la divina protección de la que soy objeto) han prosperado. No he cesado de administrarlos en paz. Por mi sabiduría los he protegido. Para impedir que el poderoso oprima al débil, para dar justicia a los huérfanos y a las viudas[39].

La retórica del amparo es aquí poderosa: la imagen del buen pastor volverá a manifestarse en la historia de la religión. No hace falta decir que los reyes fueron rara vez tan benévolos como pretendían serlo: los textos

---

36 Kuhrt, *Ancient Near East,* 1:39.

37 Nissen, *Early History,* 186.

38 Kuhrt, *Ancient Near East,* 1:77.

39 Bottéro, *Mesopotamia,* 168. Es importante señalar que la temática del «pastor» fue un lugar común para los reyes tanto en Mesopotamia como en Egipto. Samuel Noah Kramer tradujo un himno sumerio al dios Enlil en el que se hacía referencia al dios como «pastor». Kramer, *History Begins at Sumer* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1984 [1956]), 91-92.

de exorcismo proporcionan ejemplos de graves injusticias procedentes del palacio. Pero tampoco era eso «solo retórica». Se estableció un patrón que tendría consecuencias.

Podemos hablar de la idea de justicia en la antigua Mesopotamia, pero tenemos que tener la precaución de comprender que nuestra palabra no es enteramente afín a la de su pensamiento. Por un lado, la justicia estaba personalizada, era un dios. La justicia era el dios sol, Utu en sumerio, Shamash en acadio, quien al iluminar, al hacer visibles, todas las acciones, podía descubrir cuáles eran justas y cuáles injustas. Como señala Bottéro, no había una idea real de la ley en la antigua Mesopotamia, sino más bien de decisión, la decisión de dioses o reyes: la justicia no era abstracta, era visible solamente en cada caso particular. El término acadio para justicia, *mêšaru*, estaba estrechamente asociado con el de realeza: «Los dioses le han encargado [al rey] *que haga aparecer (que haga brillar) en la tierra mêšaru*, es decir orden al mismo tiempo que justicia»[40]. *Mêšaru* se deriva de la palabra *êšêru*, que significa «ir directo, por el camino correcto; estar en orden»[41]. Debido a que la justicia estaba insertada en todo un modo de vida, un elaborado conjunto de obligaciones y prohibiciones que incluía ámbitos que consideraríamos que tienen poco que ver con la moralidad, no podemos equipararlo simplemente con nuestra comprensión del término.

Sabemos por la gran cantidad de textos de exorcismo y de himnos penitenciales que la justicia era a menudo percibida retroactivamente: o sea, si uno sufría de alguna dolencia física o injusticia moral, tenía que ser porque había hecho algo malo. Se recurría a la adivinación para intentar descubrir el «pecado» que se había hecho, el error que se había cometido, el tabú que se había violado, y los especialistas podían prescribir los adecuados rituales y peticiones que pudieran revertir el mal sufrido. Pero el modo de pensar sobre la vida era indeleblemente jerárquico. Como señala Bottéro:

> No solo en virtud de la afirmada superioridad ontológica de sus dioses, cuyo carácter inescrutable nadie podía vencer, sino también en virtud del papel de los dioses como amos y gobernantes del mundo, ellos reconocían el privilegio soberano de los dioses de una completa libertad de decisión y acción. Todas las expresiones y todas las manifestaciones de la voluntad de los dioses eran así aceptadas dentro del mismo espíritu «cívico», por así decirlo, como órdenes de los reyes a sus súbditos: sin discusión, sin protesta, sin crítica, en una perfecta y fatalista sumisión, con la clara consciencia de que uno no se resiste a lo que es más fuerte. Los dioses eran considerados demasiado inteligentes, demasiado equitativos y demasiado

40 Bottéro, *Mesopotamia*, 183. Cursivas en el original.
41 *Ibid.*, 182.

irreprochables como para que se les pudiera tachar de arbitrarios o para que sus decisiones fueran cuestionadas. En esa tierra, ni siquiera con la palabra, nadie se rebelaba nunca contra la más despiadada de todas las decisiones: nuestra universal condena a morir[42].

Bueno, no del todo «nadie», como veremos dentro de un momento. Había unos pocos profetas que predijeron la caída de los reyes[43]. Y hubo intelectuales, como el que escribió la llamada «Teodicea babilónica», que se hizo preguntas sobre la justicia de los dioses:

> Aquellos que no buscan al dios siguen el camino de la prosperidad,
> Mientras que aquellos que rezan a la diosa se vuelven menesterosos y se empobrecen[44].

Aunque los equivalentes mesopotámicos de los amigos de Job parecen tener la sartén por el mango en este diálogo, hay textos en los que el misterio de la recompensa y el castigo queda declarado más allá del entendimiento humano:

> Lo que le parece bueno a uno mismo,
> es un crimen ante el dios.
> Lo que al corazón de uno le parece malo,
> es bueno ante su dios.
> ¿Quién puede comprender las mentes de los dioses
> En la profundidad del cielo?
> Los pensamientos de (esas) divinas aguas profundas,
> ¿Quién los puede desentrañar[45]?

En un sentido importante, la antigua Mesopotamia es como todas las sociedades que hemos observado hasta ahora, en los dos últimos capítulos y en este: hay nociones sobre cierto tipo de supervivencia tras la muerte, pero no hay una idea de recompensas y castigos en el más allá, y, por lo general, su existencia, tal cual es, resulta poco atractiva. Para los antiguos mesopotámicos, el «inframundo», al que van todos los espíritus, varía entre malo —lúgubre somnolencia— y peor —un reino de temibles demonios—. Aunque Bottéro tiene razón al decir que la mayoría tenía a la muerte como algo incuestionable, el más grande de los poemas mesopotámicos,

---

42 Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia,* 220.

43 Kuhrt, *Ancient Near East,* 1:105. Según Oppenheim, los profetas se encontraban principalmente en el norte (Asiria) y en el noreste. Los conceptos extáticos y chamánicos desaparecieron casi por completo en el corazón de Mesopotamia. *Ancient Mesopotamia,* 221-222.

44 «The Babylonian Theodicy», *The Ancient Near East: A New Anthology of Texts and Pictures,* edición de James B. Pritchard (Princeton University Press, Princeton, 1975), 162 [versión en español de los traductores].

45 Jacobsen, *Treasures of Darkness,* 162 [versión en español de los traductores].

la *Epopeya de Gilgamesh*, trata sobre un rey legendario que literalmente va hasta el confín del mundo para escapar a la muerte, una realidad que se presenta ante él por la prematura muerte de su querido amigo Enkidu (tanto Gilgamesh como Enkidu son dos clásicos arribistas). *Gilgamesh*, el único escrito de la antigua Mesopotamia que, indecisamente, ha conseguido acceder al canon de la literatura mundial, es una narrativa demasiado compleja para resumirla aquí[46]. A pesar del vigor de su protesta y de los enormes riesgos que corre para vencer a la muerte, Gilgamesh se enfrenta finalmente a la realidad de que su misión es imposible, y de que no tiene otra alternativa que la de rendirse: «simple hombre, contados son sus días; cuanto pueda hacer no es sino viento»[47].

El término «civilización» es difícil de definir, ya que ha sido utilizado de muchas maneras. No lo estoy empleando como contraste de «incivilizado», del mismo modo que tampoco utilizo el término «cultura» como contraste de «inculto». Cuando se emplea de forma descriptiva, la palabra civilización es generalmente confinada a las sociedades que tienen Estados. El término comparable para sociedades sin Estado es «área cultural». Polinesia es un área cultural, aunque Hawái pueda en su momento haber dado lugar a la civilización hawaiana. Del mismo modo que hay distintas sociedades que hablan lenguas sin relación entre ellas en un área cultural, el sudoeste americano, por ejemplo, puede haber diversos Estados que hablen lenguas diferentes dentro de una misma civilización, y, por supuesto, ninguna de esas entidades es estática: todo cambia con el tiempo.

La civilización mesopotámica fue desde su principio una civilización multi-ciudad-Estado. Había un lenguaje común, el sumerio, un panteón común y un sistema de escritura común. Muy pronto, tal vez incluso desde el principio, hubo una lengua diferente hablada en algunas de las ciudades del norte, el acadio, una primitiva lengua semítica (el sumerio no tiene relación con las otras lenguas de la zona). No solo compartieron los acadios la misma cultura, usaron el mismo sistema de escritura, el sistema cuneiforme que hacia el año 2500 a. de C. se había desarrollado a partir de los pictogramas originales. El sumerio y el acadio, en escritura cuneiforme, fueron las lenguas clásicas de la cultura mesopotámica, y las tablillas escritas en ambas lenguas se copiaron y se estudiaron hasta su final.

Los esfuerzos por crear un Estado unificado surgieron primero en Sumeria, y luego entre los acadios: Sargón fundó una nueva ciudad, Agade (o Acad), al norte de Sumeria, como su capital. Más tarde, Babilonia, no

46 La épica del Gilgamesh entró muy pronto en la literatura mundial. Fue con mucho la obra que más circuló de la literatura mesopotámica y llegó a ser conocida en todo el antiguo Oriente Próximo —se han encontrado fragmentos de traducciones al hurro y al hitita—. Se podría suponer que fue una influencia tanto para la *Iliada* como para la *Odisea*. Véase M. L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford University Press, Oxford, 1997), 65, 336-347, 403-417.

47 Jacobsen, «Mesopotamia», 137.

lejos de Acad, unificó Mesopotamia, e identificó a su deidad patrona, Marduk, con el sumerio Enlil. El lenguaje babilonio era un dialecto del acadio, y Babilonia se erigió en el principal exponente de la cultura clásica mesopotámica. Asiria, que se inicia en la ciudad de Assur, situada al norte de la zona central de la vieja Mesopotamia, tenía una relación ambivalente con la tradición, pero al identificar a su dios patrón, Aššur, con Marduk, y al reunir una gran biblioteca real de literatura cuneiforme clásica, reclamó también para sí la herencia cultural de la cultura sumeria/acadia.

Incluso cuando, al menos hacia el 2000 a. de C., el sumerio había sido sustituido por el acadio en toda Mesopotamia como lengua hablada, los textos sumerios seguían siendo legados, copiados y recopiados, incluso en los tiempos asirios. En el primer milenio, el arameo sustituyó gradualmente al acadio como lengua hablada, pero estaba escrito en la nueva escritura alfabética y los guardianes de la cultura tradicional no lo utilizaban. Después de que los mesopotámicos perdieran su independencia política, primero con los persas (538), luego con los griegos (330) y luego con los partos (247 a. de C.), los escribas siguieron con la tradición cuneiforme. El último texto conocido en escritura cuneiforme data del año 75 d. C., y se toma como referencia para marcar el final de la civilización mesopotámica.

En un importante sentido, toda la cultura es una: hoy los seres humanos deben algo a cada cultura que ha existido antes que nosotros. La cultura mesopotámica tuvo ciertamente una influencia sobre sus vecinos, de forma notable en Persia, Israel y Grecia. Algunos, incluidos notables especialistas en Asiria como Jean Bottéro, han querido verla como el primer acto de la «civilización occidental». Otros, de manera notable Leo Oppenheim, que dio a su libro *Ancient Mesopotamia* el significativo subtítulo de *Portrait of a Dead Civilization*, han preferido enfatizar la rareza, la diferencia, de la civilización mesopotámica con respecto a la nuestra[48]. Podría elaborarse todo un argumento a propósito de cada posición, pero al parecer la civilización mesopotámica como una forma integral de vida

---

48 La rareza de la religión mesopotámica llevó a Oppenheim a defender, de forma célebre, «por qué no debería emplearse la expresión "religión mesopotámica"». Lo que nos lleva a: «El hombre occidental parece tanto incapaz como, en última instancia, reticente a entender esas religiones (politeístas más elevadas) más que desde la distorsionada perspectiva de un anticuario con pretensiones apologéticas. Durante casi un siglo ha intentado comprender esas dimensiones ajenas con la vara de medir las teorías animistas, la veneración a la naturaleza, las mitologías estelares, los ciclos vegetales, el pensamiento prelógico y panaceas semejantes, para conjurarlas al sonido del abracadabra del tabú, el maná y la orenda. Los resultados han sido, en el mejor de los casos, síntesis librescas sin vida y sistematizaciones escritas con fluidez, engalanadas por toda una masa de comparaciones siempre supuestamente ingeniosas y paralelismos logrados a costa de zigzaguear a lo largo de toda la historia conocida de la humanidad», *Ancient Mesopotamia,* 172, 183. Si dejamos a un lado que Oppenheim hizo importantes contribuciones para el conocimiento de la religión mesopotámica, incluso en el libro del que procede este fragmento, sigue siendo un interrogante si el presente esfuerzo ha conseguido evitar sus críticas.

llegó a su final, y el último texto cuneiforme puede servir de conveniente hito con el que marcar su desaparición, como el último texto jeroglífico puede verse para señalar la muerte de la antigua civilización egipcia.

Aunque la escritura es un marcador conveniente para una civilización dada y con frecuencia ha sido vista como un elemento esencial en la definición de una civilización, debemos tener cuidado en utilizarla de ese modo. Tenemos que ser especialmente cautos al imaginar que la invención de la escritura creó instantáneamente una «revolución alfabetizadora». Si tal término tiene alguna validez —si implica un cambio de *mentalité*—, y consideraremos esa posibilidad en un capítulo posterior, difícilmente es aplicable a la antigua Mesopotamia, a Egipto, o a la China Shang. Por una parte, la escritura primitiva tenía un uso bastante limitado. El arqueólogo Hans Nissen llega a decir «la invención de la escritura [en Sumeria] no marcó ningún punto de inflexión histórico en particular»[49]. En Mesopotamia, la escritura, junto a un evolucionado sistema numérico, fue utilizada en un principio sobre todo para registrar las contribuciones a los templos y palacios y las partes pagadas por estos. Sin embargo, el uso de escritura y números en prácticas contables era un logro nada despreciable, ya fuera o no un «punto de inflexión histórico», y puede relacionarse con el hecho de que de todas las civilizaciones primitivas Mesopotamia tuvo el comercio más extenso y la economía de mercado más desarrollada[50]. La escritura primitiva, además, fue útil para el desarrollo de la burocracia: las órdenes podían transmitirse hasta regiones distantes con cierta seguridad de que unas exactas instrucciones iban a alcanzar el destino correspondiente[51]. No obstante, dado que la de la escritura cuneiforme (como la jeroglífica) era una práctica muy difícil, que requería años de especial entrenamiento, tenían que ser los escribas del palacio o del templo los que escribieran las instrucciones, así como los escribas de destino los que las descodificasen. Incluso los sacerdotes y los reyes podían no ser capaces de leer.

Una vez que comenzaron a escribirse más textos literarios, a menudo mitos o himnos, segmentos de rituales importantes permanecieron muy

---

49 Nissen, *Early History*, 3.

50 Según Oppenheim, el cobro de intereses por los préstamos se convirtió en una práctica común en Mesopotamia a pesar de que la «usura» era muy reprobada en la mayoría de las sociedades de Oriente Próximo. Véase *Ancient Mesopotamia*, 88 y sigs.

51 «Mesopotamia . . . tal vez representa el uso más obstinadamente burocrático de la escritura que se conoce en todas las civilizaciones antiguas. Durante los 600 años posteriores a la introducción de la auténtica escritura, los únicos que la empleaban eran los administradores. Y durante un periodo de unos 75 años alrededor del final del tercer milenio, el llamado "periodo Ur III", encontramos cientos de miles de procedimientos administrativos semejantes. Un único documento podía regular una transacción que involucraba a decenas de miles de personas y, al mismo tiempo, se podía descubrir y denunciar con una precisión temible la pérdida de media libra (0,25 kg) de lana en un almacén. De modo que parece justo afirmar que en Mesopotamia se comprendía profundamente la fuerza que tenía esa tecnología como herramienta de control». Mogens Trolle Larsen, «Introduction: Literacy and Social Complexity», *State and Society: The Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, edición de John Gledhill *et al.* (Unwin Hyman, Londres, 1988), 173-191.

próximos al lenguaje hablado. Sus constantes repeticiones con variaciones menores demuestran que eran a menudo transcripciones literales de textos orales. En pocas palabras, las antiguas civilizaciones, incluso con la aparición de difíciles sistemas de escritura, seguían siendo en buena medida culturas orales a lo largo de su respectiva historia[52]. La escritura no significó el final de la tradición oral; ni siquiera la imprenta hizo algo más que dejar una marca en ella. Aunque hoy día la tradición oral en las sociedades más desarrolladas está siendo desplazada a una condición marginal por la ubicuidad de lo impreso y de los medios electrónicos, sobrevive en muchos rincones y grietas de todas las sociedades existentes. Ya que los dioses —en su mayoría benévolos, a veces, en su modo «furioso», terroríficos, al final siempre inescrutables— eran la preocupación central de los mesopotámicos a lo largo de su historia, tal vez el final de la civilización mesopotámica estuvo marcado, no por el último documento cuneiforme producido, sino por la última oración dirigida a Marduk o Aššur, pero de la que no tenemos registro.

ANTIGUO EGIPTO

Jean Bottéro consideraba a la antigua Mesopotamia como el «primer acto» de la civilización occidental, pero con mucha mayor frecuencia ha sido Egipto el elegido para ese papel. Jan Assmann ha trazado en *Moses the Egyptian*[53] la imagen de un Egipto sostenido por los antiguos hebreos y griegos, a través de muchos siglos en los que el conocimiento de la escritura egipcia se había perdido pero la fascinación con Egipto continuaba, hasta tiempos recientes en los que unos eminentes no egiptólogos como Thomas Mann y Sigmund Freud entendieron que Egipto era fundamental para la comprensión de la cultura occidental. Ha sido mi intención en este libro intentar comprender a cada religión en su propio contexto cultural, en la medida de lo posible como sus adeptos la entendían. Sin embargo, esta iniciativa, que reconozco un tanto utópica, se sitúa culturalmente en tiempos recientes, y se hace posible solamente mediante desarrollos culturales, incluidos unos masivos avances académicos.

No obstante, cuando se trata de Egipto, el bagaje de ideas preconcebidas, incluso de prejuicios, es cuantioso. Un cuadro profundamente negativo impregna los libros de apertura de la Biblia hebrea, en particular el Éxodo (la historia de José en el Génesis es algo más matizada), con Egipto como el auténtico arquetipo de la idolatría, el pecado principal que los hijos de Israel deben evitar a toda costa, pero también el arquetipo de

---

52 Oppenheim afirma, sobre la base de algunas fuente escritas, que «existen algunas evidencias escasas pero incuestionables de que en Mesopotamia hubo una tradición literaria oral muy rica y productiva», *Ancient Mesopotamia*, 22.

53 Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997).

la opresión y la esclavitud. Hasta un libro reciente que admiro, *Exodus and Revolution*[54], de Michael Walzer (*Éxodo y revolución*, Katz editores, 2015) hace del antiguo Egipto el auténtico símbolo de todo lo que queremos alejarnos, incluso hoy día. En el lado opuesto —desde Platón hasta el presente—, Egipto ha sido visto como la fuente de la antigua sabiduría, el origen de la cultura humana. Intentaré evitar la tendencia tanto a demonizar al antiguo Egipto como a idealizarlo, aproximándome al tema, en la medida de lo posible, no desde lo que vino después sino desde lo que hubo antes, desde el punto de vista, digamos, de Tikopia, Hawái o la antigua Mesopotamia.

Barry Kemp, el distinguido arqueólogo del antiguo Egipto, expone bien la situación en la que se encuentra alguien que emprende lo que yo he emprendido, aunque sea bienintencionadamente: «Soy consciente al escribir este libro de que estoy creando en mi mente imágenes que espero se correspondan con cómo eran las cosas en el antiguo Egipto. También sé que cuanto más intento que los hechos tengan sentido más especulativo es lo que escribo y empieza a fundirse con el mundo de la ficción histórica, una forma moderna del mito. Mi antiguo Egipto es en gran medida un mundo imaginado, aunque espero que no pueda mostrarse demasiado fácilmente como infiel a sus antiguas fuentes originales»[55]. Yo solamente añadiría que la historia *es* nuestro mito, como señala Jan Assmann: «La historia se vuelve mito tan pronto como es recordada, narrada y utilizada, es decir urdida en el tejido del presente. Las cualidades míticas de la historia no tienen nada que ver con sus valores de verdad»[56]. Por decirlo en una palabra, como lo hace William McNeill, lo que estamos haciendo es «mitohistoria»[57]. Contemplar nuestro proyecto en esos términos nos llevaría a una más estrecha afinidad con culturas como la del antiguo Egipto, en la que el mito es forma cultural primordial. En la medida en que somos también criaturas del mito, ya que «somos lo que recordamos»[58], estamos en el mismo barco que los antiguos egipcios.

Otro egiptólogo alemán nos recuerda que estamos incluso un paso más cerca de los antiguos egipcios. No solo tenemos todavía nuestros propios mitos, sino que no podemos escapar de ellos:

> Todo tipo de contacto con el mundo de los egipcios silencia una cuestión, la de la realidad y la existencia de esos dioses. La religión egipcia vivía basándose en el hecho de que los dioses existen. Si quitamos a los dioses del mundo de los egipcios todo lo que queda es un pozo oscuro y deshabitado que no valdría la pena estudiar... Para comprender las fuerzas que circuns-

54 Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (Basic Books, Nueva York, 1985).
55 Barry J. Kemp, *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization* (Routledge, Londres, 1989), 3.
56 Assmann, *Moses the Egyptian*, 14.
57 William H. McNeill, *Mythistory and Other Essays* (Chicago University Press, Chicago, 1986).
58 Assmann, *Moses the Egyptian*, 14-15.

> criben al muy cerrado y homogéneo mundo de los egipcios, debemos interesarnos por sus dioses y emplear todo nuestro arsenal conceptual para salir en busca de la realidad de esos dioses, una realidad que no fue inventada por seres humanos sino *experimentada* por ellos[59].

Dado que «nosotros» somos el producto de toda cultura humana anterior, hemos, en cierto grado, experimentado «ya» esos dioses, como hemos «ya» experimentado los seres poderosos de los pueblos tribales. Si de verdad queremos entender la antigua religión egipcia (o cualquier religión), será parte de nuestra tarea «recordar» lo que hemos olvidado, pero que en cierto sentido ya sabemos.

Si Mesopotamia, en diversos aspectos, se asemejaba a la antítesis de Hawái, el Egipto predinástico proporciona algo más que unos pocos paralelismos, por improbables que puedan parecer. Ciertamente Egipto no estaba tan aislado como una isla en medio del Pacífico, pero en comparación con Mesopotamia parece aislado. Egipto es de hecho el valle del Nilo desde la primera catarata hasta el Mediterráneo. Debido a que las anuales inundaciones del Nilo aportaban un nuevo suelo aluvial y evitaban tanto la necesidad de irrigación como el problema de la salinización, el valle era una de las más fértiles franjas de tierra del mundo. A ambos lados, sin embargo, estaba limitado por un desierto virtualmente impasible, y era por tanto mucho menos vulnerable a las incursiones desde el exterior de lo que lo era Mesopotamia. Sin embargo, era vulnerable en varios puntos: desde la región del Alto Nilo conocida como Nubia, desde Libia al noroeste, y desde la región nordeste, o sea Palestina y más allá, habitada por los que los egipcios llamaban «asiáticos». También era vulnerable por mar, a lo largo de la costa del Delta del Nilo. Durante los primeros 2.000 años de su historia dinástica las fronteras vulnerables fueron violadas solo una vez, por los asiáticos conocidos como hicsos, que consiguieron gobernar el Delta durante cien años a mitad del segundo milenio a. de C. El aislamiento parcial de Egipto quedó definitivamente roto en el primer milenio a. de C., cuando el mundo circundante se había hecho más «desarrollado». No solo fueron gobernados por nubios y libios, sino por desconcertantes conquistas de asiáticos —los asirios y, durante un periodo más largo, los persas—, por los griegos, o sea por Alejandro Magno y a continuación por el imperio de los Ptolomeos, y finalmente por los romanos. El primer milenio a. de C. en Egipto fue un periodo de considerable creatividad e innovación, aunque el país estaba bajo una presión e influencia exteriores sin precedentes, pero antes de eso la civilización egipcia se había desarrollado durante 2.000 años con escasa influencia exterior y con una continuidad de lengua y población. Esta, entre otras

---

[59] Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many* (Cornell University Press, Ithaca, 1982), 251. Cursivas en el original.

razones, hacen excepcional al antiguo Egipto. Fue la de más larga duración, más continuada y mejor documentada de las civilizaciones arcaicas y como tal debe ser el ejemplo prioritario a la hora de considerarlas. También ilustra la considerable capacidad de transformación en el interior de tales civilizaciones, así como los límites más allá de los cuales no pueden avanzar esas transformaciones.

Aunque la civilización dinástica egipcia parece irrumpir en escena con su impresionante brillantez a finales del cuarto milenio a. de C., eso no sucedió sin siglos de preparación. Una población agrícola de cultura un tanto homogénea creció gradualmente desde alrededor del año 5500 a. de C. hasta el final del cuarto milenio. Durante los últimos siglos de ese milenio, y más claramente en el Alto Egipto[60] que en el Delta, hubo cada vez más señales de jerarquía y de estratificación, indicadas principalmente por la aparición de sepulturas elitistas con lujosos objetos funerarios. Tumbas y sepulturas, como veremos, fueron asuntos de gran importancia para los egipcios desde los primeros tiempos.

En el inmediato periodo predinástico, es decir alrededor del 3100 a. de C., varios cacicazgos predominantes, o Estados primitivos, parecen haber surgido en el Alto Egipto, los más importantes de los cuales fueron Hierakómpolis y Naqada[61]. Todo indica que la guerra entre estas formas de gobierno fue intensa y que el Estado unificado fue el resultado de la victoria militar de una de las entidades políticas concurrentes. La ideología fue significativa desde el principio: Naqada estaba asociada con el dios Seth y Hierakómpolis con el dios Horus. Cuando Hierakómpolis conquistó Naqada para formar lo que Kemp llama el protorreino del Alto Egipto, la unión fue simbolizada por la asociación de Horus y Seth como la expresión de la unidad de las «dos tierras» (luego extendida para formar el Alto y el Bajo Egipto), seguida por la conquista del país completo y la fundación de la Primera Dinastía, con su nueva capital en Menfis, no lejos del actual Cairo, donde el delta comienza a bifurcarse de la corriente principal del río.

El entero proceso de transición es oscuro. Había algo de escritura, en particular nombres de reyes y deidades, pero no aparecen textos continuos durante varios siglos, así que no existe un relato textual de la fundación hasta tiempo después del hecho histórico. Las diversas dinastías iniciales asistieron a un notable florecimiento de la cultura y de la creación de formas culturales en diversos ámbitos que continuarían, no sin ciertos cambios, hasta el final de la civilización egipcia en los primeros siglos d. de C. Los detalles, sin embargo, están lejos de ser claros: se discute acer-

---

60 Para personas del norte, como europeos y norteamericanos, puede parecer extraño que «lo más alto» signifique «al sur», pero desde la perspectiva de los egipcios el Nilo fluía de sur a norte. A la inversa, los egipcios encontraban extraña Mesopotamia porque, desde su perspectiva, tanto el Tigris como el Éufrates fluían «al revés».

61 Kemp, *Ancient Egypt*, 34-44.

ca de los nombres y el orden de los primeros reyes. Toby Wilkinson, entre otros, postula una dinastía 0, desde alrededor del 3100 al 3000 a. de C.[62]. Las tres primeras dinastías, generalmente llamadas protodinásticas o predinásticas, duraron hasta el 2600 a. de C., cuando, con la Cuarta Dinastía, comienza el Reino Antiguo.

Michael Hoffman ofrece una serie de razones para el florecimiento cultural que acompañó al surgimiento de un Estado egipcio unificado al comienzo de la historia dinástica. Cita el largo periodo de crecimiento de la población que llevó a significativas concentraciones demográficas en varias partes del Alto Egipto; la extraordinaria productividad de la tierra y la posibilidad de agregar recursos mediante la tributación y el almacenamiento; el rápido desarrollo de una sofisticada producción artesanal y arquitectónica; y tal vez por encima de todo la centralidad del culto mortuorio ya en las dos primeras dinastías, que seguirá siendo, a través de muchas vicisitudes, una característica identificativa de la cultura egipcia:

> A medida que Egipto se consolidaba desde cacicazgos locales, pasando por reinos regionales, hasta ser el primer Estado nacional del mundo, fue desarrollando la tumba real como su bandera: un símbolo de integración política bajo dios... A partir de nuestra breve exposición del estudio de las prácticas y monumentos mortuorios conocidos, podemos concluir que el desarrollo y la función del culto mortuorio real a finales del Egipto prehistórico y comienzos del Egipto histórico (entre alrededor del 3300 y el 2700 a. de C.) fue uno de los más sensibles indicadores sociales, económicos y políticos del auge del Estado y una de las más importantes razones por las que la civilización egipcia emergió como lo hizo y del modo como lo hizo[63].

En ausencia de textos continuos hasta bien avanzado el Reino Antiguo, es decir hacia el final de la Quinta Dinastía, en torno al 2400 a. de C. es difícil reconstruir la creencia y la práctica religiosa. Muchos dioses locales son conocidos, y la centralidad de algunos de los dioses, como Horus y Seth, mencionados antes, es clara, pero sabemos poco del contexto mítico en el que esos dioses pueden haberse asentado. Por ejemplo, el nombre de Osiris, conocido como el padre de Horus en tiempos posteriores, falta en el periodo predinástico e incluso su existencia puede solo ser deducida indirectamente. Por otra parte, la relación entre Horus y el rey es claramente central. La denominación de los reyes egipcios es compleja

---

62 Toby A. H. Wilkinson, *Early Dynastic Egypt* (Routledge, Londres, 1999). Wilkinson afirma que desde el año 3500 antes de nuestra surgieron al menos tres reinos en la parte alta de Egipto, como lo indican las ciudades y los enterramientos de Hierakonpolis, Nakada y This. Propone el uso del término «dinastía 0» que se podría aplicar a algunos reyes no muy anteriores al 3000 a. de C., de los cuales al menos uno —si no más— pudo haber gobernado un Egipto unificado. Véase 52-58.

63 Michael A. Hoffman, *Egypt before the Pharaohs: The Prehistoric Foundations of Egyptian Civilization* (Knopf, Nueva York, 1979), 336.

y lo fue siendo más con el tiempo, pero desde el principio Horus figuró de manera prominente en el nombre de cada rey. El emblema de Horus es el halcón, pero sería un error llamarle un «dios halcón». El nombre de Horus significa «el elevado». El halcón, por tanto, más que una identidad exclusiva, lo asocia con el cielo, tal vez incluso con el sol. En cualquier caso, como señala Kemp, «Horus es la única deidad cuya figura aparece inequívocamente en asociación con los reyes predinásticos. La figura del halcón... se encuentra en solitario y por encima de un emblema heráldico que contiene el nombre principal del rey»[64].

Una cuestión crítica para nosotros al tratar de comprender la religión arcaica es la de si el rey es Horus en un sentido amplio, es decir ¿es divino, una plasmación del propio dios? Esta pregunta ha sido contestada de formas diversas. Henri Frankfort ha abogado por la realeza divina[65], mientras que Georges Posener ha sostenido que el rey es un dios solo metafóricamente[66]. Jan Assmann ha abogado en una serie de obras por una cambiante comprensión de la divinidad del rey, de dios a hijo de dios, a elegido por dios, a servidor de dios. Quizá la clave es una cambiante comprensión de la divinidad misma. En el Reino Antiguo (tercer milenio a. de C.), el ritual no era una interacción entre dioses y seres humanos, sino una interacción entre los mismos «dioses». Como señala Assmann, el ritual *«no estaba concebido como una comunicación entre lo humano y lo divino, sino* más bien como una interacción entre deidades»[67]. Lo que esto significa en la práctica es que el lenguaje ritual es «expresado como discursos divinos por sacerdotes que desempeñan los papeles de las deidades en cuestión mientras llevan a cabo los respectivos actos de culto. Las palabras pronunciadas mientras celebran los actos de culto son así las palabras de las deidades, palabras sagradas cuyo poder radiante hace posible iluminar el significado sobrenatural de lo que está sucediendo en los hechos de este mundo»[68].

Eso empieza a tener sentido si vemos que los «dioses» del Egipto predinástico están solo incipientemente diferenciados de los «seres poderosos» de los pueblos tribales, que más que adorarlos se identifican con ellos, de manera que esas «sobrenaturalidad» y «mundanidad» de Assmann son solo aspectos de un cosmos en gran medida indiferenciado. En este contexto tiene sentido decir que el rey *es* Horus, en cuanto que, más que adorarle, *hace de* Horus, lo representa. Así que tal vez podemos decir que el primitivo rey egipcio es Horus en el mismo sentido que el rey

64 Kemp, *Ancient Egypt*, 37.

65 Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (University of Chicago Press, Chicago, 1948).

66 Georges Posener, *De la divinité du pharaon* (Cahiers de la Société Asiatique, París, 1960).

67 Jan Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt* (Cornell University Press, Ithaca, 2001 [1984]), 49. Cursivas en el original.

68 *Ibid.*, 89.

hawaiano es Kû. Con Re, el rey sol del Reino Medio, las cosas fueron indudablemente diferentes, como quizá lo fueron incluso en el tardío Reino Antiguo cuando Re se había hecho central y se decía del rey que era «el hijo de Re» más que Re mismo. Pero incluso si la relación entre rey y dios evolucionó con el tiempo, Assmann nos recuerda también que la idea de la divinidad del rey persistía. En las cuatro primeras dinastías: «El gobernante no es una imagen de dios, él *es* dios», pero en tiempos posteriores las cosas no son enteramente diferentes: «Incluso en su forma clásica, representativa, la realeza faraónica nunca renunció totalmente a la idea de que el faraón, hijo de dios, fuera la encarnación de dios. El dios encarnado por el faraón, sin embargo, fue por lo general degradado a un rango filial: el faraón no encarnaba a Amón, Re, o Ptah, sino a Horus, el hijo de Osiris, y como tal del Sol»[69]. Pero por supuesto Horus fue el dios de los reyes antes que Amón, Re o Ptah entraran en escena y probablemente antes de que a Osiris se le estableciera claramente como su padre.

La fusión de lo divino y lo humano en la persona del rey es tal vez la principal expresión del «simbolismo compacto» que Eric Voegelin ve como caracterizador de la religión tribal, que en la historia de las sociedades arcaicas es solo gradualmente diferenciador y que no será radicalmente superado hasta la era axial[70]. El rey, ya fuera como encarnación, hijo o servidor de los dioses, es el vínculo clave entre los humanos y el cosmos, de manera que la debilidad o la ausencia del rey es un signo de profundo desorden cósmico y social; el correcto funcionamiento del rey es la principal garantía de vida y paz.

Del mismo modo que los seres poderosos de los pueblos tribales eran violentos y también benévolos, y que en la antigua Mesopotamia uno nunca sabía qué podía hacer Enlil, el caos y el desorden nunca estaban lejos de la consciencia del antiguo Egipto. Eric Hornung describe un conocimiento egipcio de la realidad que se remonta hasta nada menos que a la Quinta Dinastía del Reino Antiguo en la que el caos, definido como aguas sin límite y total oscuridad, precedió al nacimiento del primer dios, rodeando el universo finito para prevalecer finalmente cuando el cosmos envejece y se reabsorbe en él. Es más, el caos no solo rodea el cosmos sino que lo penetra continuamente, requiriendo de una acción humana igualmente continua para manejarlo[71].

Esa acción humana, centrada en el rey, adquiere dos formas principales. Una es la «confrontación hostil» con «los poderes que pertenecen a la inexistente creación exterior pero que invaden la creación y debe ser expulsados de ella. Es el deber del rey y de los dioses hacerlo»[72]. Tales

69 Jan Assmann, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, traducción de Andrew Jenkins (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2003 [1996]), 300.

70 Eric Voegelin, *Order and History*, 5 vols. (Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1956-1987).

71 Hornung, *Conceptions of God*, 172-185.

72 *Ibid.*, 180.

poderes negativos pueden estar representados por enemigos extranjeros —libios o asiáticos— así como por rebeldes coterráneos, o, de hecho, por cualquiera que transgreda el correcto orden del mundo. Desde los más remotos inicios de la realeza egipcia aparece la imagen del «azote de los enemigos», a menudo una pintura o relieve del faraón sujetando por el pelo a una serie de enemigos o rebeldes mientras empuña un arma con la que los destruirá. El poder militar siempre estuvo asociado con el Estado egipcio y tuvo una poderosa justificación simbólica de mantener el frente contra el caos.

Pero había otro aspecto de la confrontación con el caos o con lo no existente, que es su papel esencial en «la fertilidad, la renovación y el rejuvenecimiento»[73]. Solo si el sol, que se hace viejo al anochecer, desciende a la completa oscuridad del inframundo, no renacerá al amanecer; solo si la tierra queda sumergida por la inundación del Nilo, no habrá nuevas cosechas; solo si todas las cosas, incluidos los humanos, mueren, la vida no continuará. Todas esas transacciones con el caos son peligrosas y deben ser representadas con meticulosa propiedad ritual, pero es solamente a través de ellas como la vida tal como la conocemos puede continuar. A medida que el sol, a partir de la Quinta Dinastía, se hizo cada vez más crucial en la religión egipcia, el ritual solar se convirtió en el foco principal de culto. A menos que el ritual se representase adecuadamente, o sea llevado a cabo cada día del día y de la noche, en principio por el rey, pero por lo general delegado a sus sustitutos sacerdotales, la auténtica fuente de la vida se pondría en peligro.

Es este segundo tipo de confrontación con el caos, peligroso pero no hostil, realmente esencial, el que nos ayuda a entender la importancia del ritual mortuorio y de las tumbas reales en la historia egipcia. La aparente preocupación egipcia por la muerte era en realidad una preocupación por la vida. Ya que la muerte del rey era la mayor amenaza para el orden humano, era necesario tomar especiales precauciones para asegurarse de que aportara vida y no muerte. Ni las tumbas ni las pirámides se construían *después* de la muerte del rey, sino que tales construcciones comenzaban al inicio de su reino. El hijo del rey estaba obligado a completar la obra y a emprender el ritual funerario, pero sabemos que las tumbas de los reyes que morían pronto rara vez eran impresionantes. Las tumbas reales, sobre todo las grandes pirámides de la Cuarta Dinastía, que siguen siendo una de las maravillas del mundo, eran monumentos a la vida del rey, antes y después de su muerte. Incluso podemos referirnos a ellos como los materializados rituales de la realeza divina, las «banderas» en la analogía de Kemp, del antiguo Estado egipcio.

Cuando nos encontramos con tumbas decoradas en la Quinta Dinastía y siguientes, las escenas representadas están llenas de vida, no solo de la

[73] *Ibid.*, 181.

vida cotidiana de los humanos, sino también de la vida de animales y plantas. En los siglos posteriores creció la preocupación por el inframundo y las representaciones de la vida cotidiana ya no fueron tan evidentes. Pero la «ultratumba» no era vista por los antiguos egipcios como un mundo radicalmente distinto, sino como una continuación de este. Desde ese punto de vista, como pone de manifiesto Hornung, la relación entre orden y caos era «cualquier cosa menos negativa», porque la adecuada relación entre ellos era la verdadera fuente de todo lo que los egipcios más valoraban[74].

John Baines, entre otros, se ha tomado el trabajo de recordarnos que las vidas de la mayoría de los antiguos egipcios eran duras y, muy frecuentemente, breves. En una población de entre 1 y 1,5 millones de habitantes, la élite real era «un grupo muy unido de unos pocos cientos... La élite principal, junto con sus familias, la componían dos mil o tres mil personas». Incluso si se incluye a las élites secundarias y a los administradores locales que tenían algún grado de alfabetismo, junto con sus familias, la «clase dirigente» solo estaba compuesta por entre el 3 y el 5 por ciento de la población[75]. Aunque Baines sostiene que la vida diaria de la gran mayoría no era muy diferente a la de los pobladores del Neolítico, y que la identificación local, en particular con las deidades locales o las versiones locales de deidades muy conocidas, siguió siendo importante a lo largo de la historia egipcia, el centralizado Estado egipcio intervino en la vida del pueblo económicamente en forma de impuestos, políticamente mediante el reclutamiento militar o el trabajo comunitario y, casi con certeza, culturalmente. En especial durante las primitivas dinastías la corte real era ambulante, viajando regularmente por el Nilo aguas arriba y abajo, de manera que la mayoría de sus pobladores hubieran podido tener alguna experiencia de la presencia real en su proximidad. El contraste con el estilo de vida de la corte y el de los campesinos de hecho habría dado la impresión a la mayoría de que el rey era un dios viviente.

En Egipto, como en los otros primitivos Estados arcaicos, la centralización del poder bajo el liderazgo del rey estaba asociada a una considerable creatividad en el desarrollo de la escritura, el arte y la arquitectura, pero también a experimentos que excedían los límites del poder humano. Las evidencias de sacrificio humano en el Egipto de finales del periodo predinástico y comienzos del dinástico no son abundantes, pero sí suficientes para dejar claro que se practicaba. Sacrificios de esposas, funcionarios y sirvientes tuvieron lugar en la Primera y Segunda Dinastías, pero luego cesaron[76]. El entierro de sirvientes es señal del extraordinario estatus del

---

74 *Ibid.*, 182.

75 John Baines, «Society, Morality, and Religious Practice», *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice,* edición de Byron E. Shafer (Cornell University Press, Ithaca, 1991), 132.

76 En *Egypt before the Pharaohs,* 275-279, Hoffman llama *sati* a los sacrificios de los sirvientes. En *Early Dynastic,* Wilkinson describe los sacrificios de los sirvientes, pero también otras formas de sacrificios humanos al final de la era predinástica y en el comienzo de la era dinástica (265-267).

rey, que puede llevarse consigo a sus más estrechos colaboradores a la ultratumba, a diferencia de los mortales ordinarios.

Pero el ejemplo más extremo de forzar los límites del poder tiene que ser la construcción de las grandes pirámides de la Cuarta Dinastía, después de que se hubiera abandonado el sacrificio de sirvientes. Las impresionantes tumbas son un sello distintivo de la cultura egipcia de antes y después del Reino Antiguo, pero nada en la historia de Egipto o de la de cualquier otra sociedad arcaica está cerca de igualar la colosal tarea que implica la construcción de las grandes pirámides de Keops y de Kefrén en Guiza mediado el tercer milenio a. de C., obras de ingeniería no vueltas a igualar en la historia humana hasta el siglo XX d. C. La riqueza y la mano de obra de todo el país tuvieron que haber sido movilizadas durante décadas para completar esos enormes proyectos. Los trabajadores que realmente produjeron esos monumentos no fueron esclavos, sino comunes aldeanos procedentes de todo el país que fueron requeridos para cubrir periodos de tiempo dados en el lugar de la construcción. Si anteriormente no hubo una «economía nacional», este vasto proyecto de construcción creó seguramente una. Pero indudablemente también forzó los límites del primitivo Estado. Del mismo modo que el sacrificio de sirvientes había sido previamente abandonado, así también tan gigantescos proyectos de construcción no volvieron a repetirse. Jan Assmann ve la construcción de las grandes pirámides como una especie de culminación de la construcción del Estado primitivo:

> En cierto sentido, las grandes pirámides de Guiza representan la culminación de un proceso que comenzó en Naqada [finales del periodo predinástico]. Las tumbas se fueron haciendo cada vez más monumentales y el poder del jefe (después el faraón) se hace cada vez más grande, asumiendo dimensiones divinas hasta que el faraón llega a ser similar al Dios Supremo. Esta creciente divinización del gobernante encuentra su expresión visual en el desarrollo de las tumbas reales, un proceso que alcanza su lógica conclusión en Guiza... El Estado provee las inmensas fuerzas y recursos organizativos sin los que esa arquitectura sería imposible. Así, las pirámides también simbolizan y visualizan la proeza organizativa del Estado, encarnada en el rey, cuya voluntad es lo suficientemente fuerte como para mover montañas[77].

Esas grandes pirámides, visibles para cualquiera que haya viajado aguas arriba o abajo del Nilo durante los últimos 4.500 años, incluso hi-

---

77 Assmann, *The Mind of Egypt*, 62. Barry Kemp explica el proceso de una forma ligeramente distinta: «La cuarta dinastía y las subsiguientes pirámides proyectaban una imagen distinta del reinado. Se había acabado la época del descarnado poder del gobernador territorial supremo. Ahora la figura del rey estaba sublimada en una aparición de dios-sol. La arquitectura transmitía esa reevaluación fundamental con la intención de provocar el mayor efecto posible», *Ancient Egypt*, 62.

cieron, como dijo Herodoto, que el tiempo temiera. Ellas también desaparecerán, pero a diferencia de muchos monumentos egipcios, no pronto.

Resulta irónico que, como no disponemos de inscripciones asociadas con ellas, sepamos poco sobre el exacto significado de las grandes pirámides. En Egipto, como en Mesopotamia, pasan muchos siglos desde la «invención de la escritura» hasta la aparición de textos continuos. Incluso cuando esos textos aparecen en la Quinta y Sexta Dinastías, su temática es muy limitada: administración y ritual, sobre todo funerario, del templo. Por un lado, la clase culta era extremadamente pequeña. Por otro, la cultura oral no desaparece con la invención de la escritura —lejos de eso— y gran parte del conocimiento cultural estaba aún confiada a la memoria viviente más que a la escritura. La escritura primitiva nos da una percepción solamente de fragmentos de todo un modo de vida, un modo de vida sobre todo transmitido no solo oralmente sino miméticamente, es decir mediante ejemplos[78].

Pero el Reino Antiguo, destinado a seguir por siempre encerrado en un misterio algo más que pequeño, a pesar de su pretensión, mediante las grandes pirámides, de vencer al tiempo, llegó realmente a su fin, y fue seguido por lo que se conoce como el Primer Periodo Intermedio al final del tercer milenio, es decir, aproximadamente del 2150 al 2040 a. de C. Como en las sociedades arcaicas no hay concepto asimilable a «religión» o «política» (utilizamos esos términos solo analíticamente para describir dimensiones de lo que era concretamente un todo único), el desplome de la sociedad y la crisis religiosa son dos maneras de describir el mismo fenómeno. Cuando el Estado centralizado se desintegraba y quienquiera que pretendiese ser el rey no ejercía un poder efectivo, entonces aparecían los arribistas locales. Assmann habla de una alternancia en la historia egipcia entre la «superficie monocéntrica» del Estado centralizado y la «estructura policéntrica profunda» que reaparecía cada vez que se desmoronaba la estructura de superficie. No solo volvieron a emerger las entidades geográficas del periodo predinástico, sino que también apareció alguno de los valores del periodo anterior: en concreto la cultura de los «violentos de corazón», porque los arribistas gobiernan por la fuerza y solo sobreviven con la victoria militar[79].

Sin embargo, no podían anularse siglos de historia dinástica y lo que a primera vista parece ser un periodo de regresión fue de hecho un periodo de notable avance cultural. Los pretendientes al poder local ya no podían actuar como personas nombradas por el rey: tenían que buscarse otras fuentes de justificación. El simple poder pudo haber sido la base inicial del gobierno local, pero no era suficiente por sí solo. En lugar de reclamar su nombramiento por el rey, los gobernantes locales aducían haber sido

78 Assmann, *The Mind of Egypt*, 125, 127.
79 *Ibid.*, 84.

nombrados por el dios local, y los cultos locales florecieron a expensas de los dioses mayores. Los gobernantes daban prueba de su divina condición de elegidos mediante su capacidad de imponer orden y hasta justicia en la escena local.

La guerra civil endémica interrumpió la suave transmisión de la cultura oral y mimética; surgió un nuevo florecimiento de los textos escritos para cubrir el hueco. Se han encontrado austeros y relativamente breves textos autobiográficos en tumbas de finales del Reino Antiguo, a menudo enumerando someramente los magnánimos hechos del muerto. Pero esos textos autobiográficos florecen en el Primer Periodo Intermedio. Ofrecen una oscura imagen de las condiciones circundantes para recalcar los logros del gobernante local. La inscripción autobiográfica de uno de tales gobernantes, el *nomarca*[80] Ankhtifi de Hierakómpolis y Edfu, declara:

> Yo soy la vanguardia de hombres y la retaguardia de hombres. Uno que encuentra la solución donde está ausente. Un líder del país por su conducta activa. Fuerte es mi discurso, recogido de mi pensamiento, en el día de la unión de los tres *nomos*. Porque yo soy un campeón sin igual, que habló cuando el pueblo estaba en silencio, en el día temible en el que el Alto Egipto estaba en silencio[81].

Ya en el Reino Antiguo las normas de obligación moral para el pueblo corriente eran reiteradas en las inscripciones mortuorias. Ankhtifi retoma y expande esa tradición cuando proclama:

> Di pan al hambriento
> Y vestimenta al desnudo,
> Ungí al no ungido,
> Calcé al descalzo,
> Di una esposa a quien no tenía esposa[82].

Pero con Ankhtifi esos actos no eran simplemente la reiteración de normas morales establecidas. En un tiempo en el que la gente estaba muriendo de hambre e incluso comiéndose a sus hijos, toda norma de ordinaria moralidad estaba siendo violada. Así, cuando Ankhtifi afirmó:

> Rescaté al débil del poder del fuerte,
> He escuchado el problema de la viuda,

80 Egipto estaba dividido en unos veinte «nomes» o provincias extrañas, por eso al gobernante de cada nome se le denominaba «nomarca». Ankhtifi había reunido tres nomes bajo su gobierno.

81 Miriam Lichtheim, *The Old and Middle Kingdoms*, en el primer volumen de *Ancient Egyptian Literature* (University of California Press, Berkeley, 1973), 86 [versión en español de los traductores].

82 Assmann, *The Mind of Egypt*, 100 [versión en español de los traductores].

quería decir que se había ocupado de lo que Assmann llama «justicia salvadora»[83]. No era un burócrata que operaba bajo normas morales establecidas, sino un patrono que protegía, que de hecho salvaba, a sus clientes del desastre y que esperaba lealtad a cambio. Assmann ve en ello el surgimiento de una nueva retórica: «La retórica de crisis y salvación destaca al patrón como un salvador cuyos logros han preservado al *nomo* del seguro desastre visto por doquier»[84]. Si las condiciones de crisis dan un nuevo énfasis a la lealtad al patrono, relegan lo desleal a la destrucción. Assmann cree que la cultura de la lealtad creada en las desastrosas circunstancias del Primer Periodo Intermedio llegó a ser fundamental en la cultura del Reino Medio, cuando el miedo al caos fue utilizado para justificar el gobierno mucho después de que el país se hubiera vuelto a unir con éxito.

Assmann ve un patrón de desplazamiento de los valores egipcios acompañando a las oscilaciones entre las formas de gobierno monocéntricas y policéntricas. La «integración» era la norma en los periodos de unidad, la «competición» en los periodos de desunión. Fue tarea del Reino Medio (2040-1650 a. de C.) trasladar la nueva retórica cultural del Primer Periodo Intermedio del contexto de competición al contexto de integración. Pero los tiempos habían cambiado. El Estado centralizado no era el aislado pináculo que había sido en el Reino Antiguo, cuando todas las caras estaban vueltas hacia el centro. El centro tenía que atraerse la lealtad de las recientemente independientes y vigorosas periferias por medios culturales y no solo militares. Assmann describe así el problema:

> Por un lado, era necesario restablecer las normas de integrante ética y de modestia tan radicalmente desafiadas por el colapso del Reino Antiguo. Por otro, esas normas tenían que ser universalizadas: la ética de una muy pequeña y privilegiada minoría había de ser transformada en la ética de una amplia élite cultural que representaba los ideales egipcios y sostener la existencia del Estado. Se necesitaba algo similar a la «educación». De hecho, el Reino Medio fue el primero en constatar que requería una política de educación sistemática como parte de su proyecto de restauración política[85].

La educación precisaba de escuelas y textos estándar, así como de nuevos géneros de escritura. Es a partir del Reino Medio cuando empezamos a encontrarnos con textos de «sabiduría», himnos y cuentos. «Literatura» es una palabra peligrosa ya que sus orígenes son tan recientes en Occidente, pero si la utilizamos con cuidado podemos entonces empezar a hablar de literatura egipcia a partir de los comienzos del segundo milenio a. de C. Son de particular importancia los llamados «textos de instrucción» en

83 *Ibid.*, 103.
84 *Ibid.*, 104.
85 *Ibid.*, 127.

los que a menudo un padre imparte conocimientos sobre el mundo a su hijo, pero que también contienen nuevas y significativas ideas religiosas. Para los estudiosos de la antigua China, este foco sobre la educación moral para una burocrática clase dirigente, con un gran respeto por ciertos textos «clásicos», sonará algo más que familiar, aunque el confucianismo se desarrollara en China muchos siglos más tarde. Como veremos, las diferencias son tan importantes como los analogismos.

El sistema de normas morales del antiguo Egipto se resumía en un único término: *ma'at*. La palabra ha sido traducida diversamente como orden, justicia o verdad. Ninguna de estas traducciones es errónea, pero tampoco ninguna es adecuada, pues, como señala Voegelin: «El símbolo es demasiado compacto para ser traducido por una sola palabra en una lengua moderna. En tanto que Maat del cosmos tendría que entenderse como orden; en tanto que Maat de la sociedad como buen gobierno y justicia; en tanto que Maat de la verdadera comprensión de la realidad ordenada, como verdad»[86]. Assmann propone la traducción «justicia conectiva», haciendo hincapié en el elemento de reciprocidad que forma comunidades y establece obligaciones. Y cita una inscripción real de aproximadamente el 1700 a. de C.:

> La recompensa de aquel que hace algo consiste en algo que se hace por él. Eso es considerado por dios como *ma'at*[87].

Si el *ma'at* señala la reciprocidad generalizada que es central para las sociedades tribales y se encuentra ulteriormente en muchos sistemas morales, para los egipcios se hizo sustancial en la forma de una diosa. Su estatus «religioso» se nos indica en la frecuente representación del rey ofreciendo *ma'at* como una estatuilla de la diosa al dios al que se dirige, del que se dice que «se alimenta» de *ma'at*. Esa pequeña estatua de la diosa aparece frecuentemente en representaciones del juicio de los muertos, en el que el «corazón» de los difuntos se sitúa en las balanzas dispuestas frente a la estatua de la diosa. Un corazón que carezca de *ma'at* se hundirá, condenando así a los muertos a la inexistencia.

La aparición del corazón como un símbolo central en la religión del antiguo Egipto es en sí misma un síntoma del cambio habido en la relación entre dios, rey y humanos después del Primer Periodo Intermedio. La «lealtad» que vinculaba al gobernante local con su dios y a sus seguidores con él se hizo general para el reino en su conjunto durante el Reino Medio. La idea de realeza resultante de este modo de pensamiento estaba más cerca del modelo de gobierno mesopotámico que la del Reino

---

86 Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, primer volumen de *Order and History* (Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1956), 79.

87 Assmann, *The Mind of Egypt*, 127-128.

Antiguo[88]. Ninguno de los viejos símbolos fue abandonado: el rey era todavía Horus, y el hijo de Re. Pero ahora el énfasis se ponía en el rey como representante del dios, como elegido por el dios; era el dios el auténtico gobernante.

Pero el rey era también, a gran escala, el patrono y el protector del pueblo. Cuando Assmann utiliza el término «salvador» no está queriendo decir salvador de este mundo sino salvador en este mundo. Dice, para resumirlo: «La civilización egipcia no necesita un Redentor, sino solo un "buen pastor" que proteja a su rebaño de los lobos»[89]. De forma concomitante, el rey requiere una lealtad más conscientemente querida que la que hubiera parecido necesaria en el Reino Antiguo. Assmann describe una especie de historia del corazón, recordando que en egipcio corazón significa algo más que en otras lenguas: incluye mente y voluntad además de sentimiento. En el Reino Antiguo el ideal de la élite era «el individuo guiado por el rey». No hay mención del corazón individual en «el corazón del rey piensa y planea para todos». En el Imperio Medio el ideal es «el individuo guiado por el corazón», la persona cuya lealtad se ha internalizado, cuya veneración del rey se ha hecho parte de su yo más íntimo. El Reino Nuevo asistirá a otro desarrollo, el del «individuo guiado por dios», pero esto lo someteremos a consideración un poco más adelante.

Assmann sostiene que el énfasis egipcio en el papel del gobernante como protector de los débiles contra los fuertes, o de los pobres contra los pudientes, como el defensor de cualquier apariencia de orden contra el caos de la discordia civil, era una especie de justificación hobbesiana de lo que de algún modo era un Estado policía en el Reino Medio[90]. Pero también es consciente de que no estamos hablando de un poblado del Neolítico en el que los ancianos podían mantener el orden, mucho menos de un grupo de cazadores-reproductores gobernados por una voluntad general. Cuando las sociedades agrícolas a gran escala se rompen, no es infrecuente que estallen la violencia y los horrores de todo tipo. Se puede dudar de a cuántos débiles y pobres protegió realmente el faraón contra los privilegiados del país, pero que su gobierno mantenía el caos a raya puede que no fuera solamente propaganda de la clase gobernante. Pudo haber sido apreciado, y no solo por las élites.

Es en el Reino Nuevo (1550-1070 a. de C.) cuando florece algo que al menos incipientemente puede llamarse teología, pero la reflexión consciente sobre el significado religioso comienza en el Reino Medio, si no antes. Para comprender la naturaleza de la reflexión religiosa egipcia hay ciertas cosas que tenemos que tomar en consideración. En *The Search for God in Ancient Egypt*, Assmann describe tres dimensiones de lo que llama teología implícita, es decir, aspectos que aparecen principalmente en la

[88] *Ibid.*, 184.
[89] *Ibid.*, 193.
[90] *Ibid.*, 131.

práctica: lo local o «cúltico», lo cósmico y lo mítico. Luego describe lo que llama la «cuarta dimensión», la teología explícita. Pronto nos advierte de que no había un «discurso teórico» en el antiguo Egipto[91], lo que hace problemático su uso del término «teología». Eric Voegelin sugiere un término para la reflexión que lleva a sus límites al pensamiento mítico —hasta el borde de la reflexión teórica sin llegar a cruzar nunca la frontera—: la especulación mítica[92]. Este podría ser un término mejor para la cuarta dimensión de Assmann que la teología explícita.

Las tres dimensiones de la teología implícita, que, dice Assmann, estaban «enteramente confinadas a la esfera de la práctica»[93], comprendida una básica continuidad que hace posible «hablar de "la" religión del antiguo Egipto, en singular»[94]. Aunque la religión egipcia tenía sus rasgos únicos, no resulta del todo equivocado verla también como una especie del género «religiones politeístas del antiguo Oriente Próximo», en la medida en que nos damos cuenta de que tales religiones «representan logros culturales altamente desarrollados que están inseparablemente vinculados a la organización política del Estado primitivo y que no se encuentran en las sociedades tribales»[95]. Como en otras sociedades arcaicas, el rey tiene un papel central en cada una de las dimensiones de la práctica religiosa[96]. El rey era el responsable de la realización del culto y de la construcción y el mantenimiento de los templos en los que se celebraba el culto, no solo en la capital sino por todo el país. Aunque las tumbas fueron importantes en todos los periodos de la historia egipcia, después del Reino Antiguo los templos sustituyeron a las tumbas como construcción principal bajo el patrocinio real, una práctica que continuó hasta bien entrados los tiempos ptolemaicos. Los templos eran tan importantes y tan numerosos que en un texto tardío Egipto era llamado «el templo de todo el mundo»[97]. A través del ritual el rey era además responsable del mantenimiento del or-

---

91 Assmann, *The Search for God*, 9.

92 En *The Ecumenic Age*, vol. 4 de *Order and History* (Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1974), Voegelin habla de «mito-especulación», término que en el vol. 5, *In Search of Order* (Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1987), se convierte en «mitoespeculation», sin el guion. Lo que quiere dar a entender con ese término es, en sus propias palabras, lo siguiente: «La dimensión de la razón en el simbolismo [de la mitoespeculación] no refleja la luz de una conciencia noética plenamente diferenciada: en lo que se refiere a su relevancia, los materiales pragmáticos están iluminados más bien por una especulación que permanece subordinada al mito cosmológico. La mitopoesis y la poesis se combinan en una unidad formativa que mantiene una posición intermedia entre la concisión cosmológica y la diferencia noética. Por eso podría muy bien denominarse mito-especulación, es decir, la especulación dentro del caldo de cultivo del mito». *The Ecumenic Age*, 64.

93 Assmann, *The Search for God*, 152.

94 *Ibid.*, 149.

95 Assmann, *Moses the Egyptian*, 45.

96 Sobre la importancia de la realeza en la cultura y las creencias egipcias, véase *Ancient Egyptian Kingship*, David O'Connor y David P. Silverman (eds.) (Brill, Leiden, 1995), en especial los dos ensayos de John Baines: «Kingship, Definition of Culture, and Legitimation» y «Origins of Egyptian Kingship».

97 Assmann, *The Search for God*, 17.

den cósmico, del tránsito diario del sol y de la inundación anual del Nilo. Finalmente, el rey estaba en el centro del «mito central» que sostenía al Estado egipcio, a saber, el mito de Horus como hijo y sucesor de Osiris, pero también como el amado de todos los dioses[98]. La centralidad del rey en cada dimensión de la práctica religiosa, aunque expresada de modo diferente en cada sociedad, era algo común a todas las sociedades arcaicas.

El mito como una forma simbólica era básico en la religión egipcia, pero el mito en el sentido de una narrativa extendida no parece haberse desarrollado tanto como en Mesopotamia, donde suministraba en gran medida lo que había de reflexión secundaria sobre el significado religioso. Aunque pueden encontrarse alusiones a aspectos del mito de Isis, Osiris y Horus en muchos textos egipcios, es significativo que la única «versión completa» del mito es la versión helenizada de Plutarco, escrita en Grecia en el segundo siglo d. de C.[99].

La especulación mítica (la teología explícita de Assmann), sin embargo, no desconocida en otras sociedades arcaicas, estaba sumamente desarrollada en Egipto en particular, y experimentó un cambio significativamente más histórico de lo que lo hizo la práctica religiosa (la teología implícita de Assmann). Su ubicación social estaba en la educada y letrada élite, un producto en gran medida del Reino Medio y tiempos posteriores. En el Reino Nuevo, la existencia por primera vez de un sacerdocio profesional como un subgrupo de la élite letrada dotó de un mayor ímpetu a la especulación mítica. Propondré dos textos del Reino Medio para dar una idea de en qué consistía la especulación mítica del antiguo Egipto. Es importante tener en cuenta que ambos textos o bien describen o bien son las palabras de «el dios». Se ha vertido mucha tinta respecto a si ofrecen la prueba de un latente «monoteísmo», una discusión que Erik Hornung ha desechado con bastante acierto[100]. La existencia de los dioses se da por supuesta en ambos textos, por lo que en ese sentido son politeístas. Pero también están claramente dirigidos a un dios que no puede subsumirse entre los demás dioses y cuyo estatus es el foco de la especulación mítica. La «Instrucción para Merikare» se atribuye al Primer Periodo Intermedio, pero es casi con certeza un producto del Reino Medio. Después de una buena cantidad de consejos mundanos, esta Instrucción tiene una coda «teológica» de considerable interés:

> Bien cuidada está la humanidad —el ganado del dios,
> Él hizo el cielo y la tierra para su bien,
> Él sometió al monstruo del agua,

98 *Ibid.*, 159.

99 Plutarco, *De Iside et Osiride*, en *Moralia* V, Loeb Classical Library (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1936), 1-191.

100 Hornung, *Conceptions of God*. El propio término «monoteísmo» es extremadamente problemático, como se verá a medida que vayamos avanzando.

Él creó la respiración para que vivan sus narices,
Ellos son imágenes suyas, salidas de su cuerpo,
Él brilla en el cielo para bien de ellos;
Para ellos hizo las plantas y el ganado,
Aves y peces para alimentarlos.
Él mató a sus enemigos, aniquilando a sus hijos,
Cuando pensaban alzarse en rebelión.
Él hace la luz del día para su bien;
Él navega para ir a verlos.
Él ha levantado su capilla en torno a ellos,
Cuando lloran él escucha.
Él ha creado gobernantes desde el huevo para ellos.
Líderes que alzarán la espalda de los débiles.
Para ellos ha creado magia como armas
Para reprimir el impacto de los acontecimientos.
Cuidando de ellos durante el día y la noche.
Él ha matado a los traidores que había entre ellos,
Como un hombre pega a su hijo por el bien de su hermano,
Pues el dios conoce todos los nombres[101].

Uno no puede evitar observar en este pasaje temas que parecen tener su paralelismo en la Escrituras hebreas: la humanidad a imagen de Dios, por ejemplo, y la combinación del cuidado amoroso con el castigo de la rebelión. Pero este no es Yaveh. Lo que significa «dios» en este pasaje es problemático.

Aparentemente, una noción de lo divino que implicaba tener una preocupación por el bienestar de los humanos se extendió lo bastante como para suscitar reproches durante el Primer Periodo Intermedio, o en memoria suya en el Reino Medio. Las «Admoniciones de Ipuwer» se quejan de que no solo el rey sino también «el dios» han sido negligentes en su deber de cuidar del pueblo. Ipuwer reprocha al dios que dio la existencia a los seres humanos: «¿Dónde está él hoy? ¿Está dormido? Su poder no se ve»[102].

Pero se establece una extraordinaria defensa del «señor de todo» en el número 1130 de los Textos de los Sarcófagos del Reino Medio, un texto que Assmann cree que encaja en la incipiente tradición de la literatura sapiencial. El texto es una apología del dios contra acusaciones como las de Ipuwer. Para «aplacar el peligro» el dios hace recuento de sus «cuatro buenos hechos»:

---

101 Lichtheim, «The Instruction Addressed to King Merikare», en *Old and Middle Kingdoms,* 106 [versión en español de los traductores]. Para conocer otra traducción y comentarios, véase Assmann, *The Mind of Egypt,* 189-191. Y también Assmann, *The Search for God,* 171-174.

102 Assmann, *The Search for God,* 171 [versión en español de los traductores]. Para una traducción completa véase Lichtheim, *Old and Middle Kingdoms,* 149-163.

(1) Yo hice cuatro acciones en el umbral de la tierra iluminada:
Yo hice los cuatro vientos,
Para que así todo hombre pudiera respirar en su momento.
Ese es uno de mis hechos.
(2) Yo hice la gran inundación,
Para que el hombre pobre pudiera hacer uso de ella como el hombre rico.
Ese es uno de los hechos.
(3) Yo hice a cada uno como a su semejante
y les prohibí que hicieran el mal.
Pero sus corazones se resistieron a lo que les dije.
Ese es uno de los hechos.
(4) Causé que sus corazones dejaran de olvidar el Poniente,
Para que las ofrendas se hicieran a las deidades de los nomos.
Ese es uno de los hechos[103].

Lo llamativo de este texto es el énfasis en la igualdad. Uno puede ver en este texto un singular antecedente de la aseveración de que «todos los hombres son creados iguales». El dios ha dado el viento (el predominante viento norte aporta una bendita frescura al calor desértico de Egipto), y la inundación del Nilo para todos, pobres y ricos por igual. E hizo a todos los humanos similares, prohibiéndoles hacer el mal. Son los humanos, no el dios, los que han creado la opresión y causado la diferencia entre ricos y pobres, fuertes y débiles.

Es significativa en estos primitivos textos su intertextualidad: representan un diálogo continuo sobre la naturaleza del dios y la relación entre dios, moralidad y condiciones sociales existentes. No falta el rey —la Instrucción a Merikare indica que el dios ha creado gobernantes para proteger a los débiles— pero no se pone el foco en glorificar al rey, sino en justificar al dios. Si la forma no es teórica, es con certeza forense, y la forense es probablemente una de las fuentes a partir de la cual se desarrolló el discurso teórico. Vale la pena señalar la importancia del modo forense en las escrituras hebreas[104]. Todo esto lleva a sugerir que la era axial (mediado el primer milenio a. C.), de la que se tratará en el capítulo 6, no vino al mundo desprevenida. Gran parte de la especulación mítica egipcia es por lo menos proto-axial, y tendremos que volver a ella cuando lleguemos a la era axial.

El Reino Nuevo (1550-1070 a. C.) fue fundado por Ahmose, que consiguió expulsar de Egipto a los hicsos y reunificó el país. Pero los primeros gobernantes de la Decimoctava Dinastía no solo expulsaron a los «asiáti-

---

103 Assmann, *The Search for God*, 174-175; y también el comentario en 174-177. Para una traducción completa véase Lichtheim, *Old and Middle Kingdoms*, 131-133.

104 Véase Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Fortress Press, Minneapolis, 1997).

cos», los persiguieron hasta más allá de su país, estableciendo lo que con frecuencia es llamado el Imperio Nuevo, que incluía Palestina, partes de Siria e incluso, más brevemente, el norte de Irak. Fue así uno de los primeros imperios multiétnicos (el imperio hitita fue otro) ya a mediados del segundo milenio a. de C., un fenómeno que se irá haciendo cada vez más importante en el primer milenio a. de C. Incluso reconociendo que había otros reinos, en particular en el nordeste, los egipcios reivindicaron el gobierno universal, una evolución que a menudo se ha relacionado con el creciente sentido de universalidad en la comprensión egipcia de la divinidad. Con el Reino Nuevo, los prometedores comienzos de la especulación mítica del Reino Medio se hizo más explícita[105]. Sin llegar a ser Dios en el sentido de las religiones monoteístas, el dios (quien con frecuencia no es nombrado, pero que podía ser identificado como Ra, Amón-Ra, Ptah[106] u otros) tiene una especie de realidad que trasciende no solo a los humanos sino a «los dioses». Sin perder nunca la conexión con el orden social y su defensor terrenal, el rey, el dios deviene, con más claridad que nunca, el dios de los individuos, y, aunque la evidencia es incierta, casi con seguridad el dios de la gente corriente, no solo de la élite cultivada.

Un sacerdote de Amón compuso el siguiente himno a Amón (cuyo nombre significa literalmente el oculto) en los años 1330:

> Vuelve con nosotros, ¡oh señor de la plenitud del tiempo!
> Tú estabas aquí cuando nada había nacido,
> y tú estarás aquí cuando «ellos» lleguen a su fin.
> Tú me dejas ver la oscuridad que das—
> ¡brilla para mí para que yo pueda verte!
> Oh, qué bueno es seguirte,
> Amón, Oh señor,
> ¡qué gran encuentro para aquél que le busca!
> ¡Ahuyenta el miedo, pone alegría
> en el corazón de la humanidad!

---

105 Véase en especial Jan Assmann, *Egyptian Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism* (Kegan Paul International, Londres, 1995 [1983]). Con «crisis del politeísmo» se refiere sobre todo a la religión amarna, que será comentada más adelante.

106 Ptah era el dios creador de la llamada teología memfita, conocida por un bloque de basalto inscrito en el siglo VIII a. de C. durante el reinado del rey Shabaka. La inscripción afirma ser una copia de un texto del Reino Antiguo, pero los académicos coinciden en que, a pesar de su estilo arcaico, era del mismo siglo VIII. En cualquier caso, aporta material para el Reino Nuevo y también seguramente para el Reino Medio. Ptah era el dios de Menfis, pero entonces Shabaka estaba intentando reafirmar la primacía de Menfis como capital de Egipto. Cabe recordar también que los tenían en una residencia local, incluso los dioses a quienes se les otorgaban derechos universales. Así, Re era el dios de Heliopolis, un antiguo centro de culto cercano a Menfis, Amun era el dios de Tebas y Ptah el dios de Menfis. La teología menfita contenía la célebre doctrina sobre la creación del mundo (de Ptah), aunque según Assmann era la palabra escrita, el jeroglífico, la que tenía un auténtico poder creativo y no la palabra hablada. Para una traducción completa véase Lichtheim, *Old and Middle Kingdoms,* 51-57. Para leer un comentario véase Assmann, *The Mind of Egypt,* 345-358.

Cuán feliz es el rostro que te contempla, Amón:
está de fiesta día tras día[107].

Amón cumple con la vieja concepción de la asistencia divina a los pobres y los débiles, pero la idea está ahora personalizada, disponible para el individuo. Es un pasaje como este el que nos permite comprender por qué Assmann dice que en el Reino Nuevo el ideal ha cambiado desde el individuo guiado por el rey y el individuo guiado por el corazón al individuo guiado por el dios, y así, en otro texto, aparece algo que se asemeja a la idea de «salvación»:

Tú eres Amón, el señor del silencio,
que acude a la llamada del pobre.
Te llamé cuando estaba afligido,
y viniste a salvarme.
Tú diste aliento al que estaba prisionero,
y me salvaste cuando yo estaba encadenado.
Tú eres Amón-Ra, señor de Tebas,
que salvaste al que está en el inframundo.
Tú eres el que es misericordioso con el que le llama,
¡tú eres el que acude desde lejos[108]!

Aquí el dios, Amón o el que sea, casi parece estar fuera del tiempo y más allá del cosmos (estabas aquí antes del principio y estarás aquí después del final), pero otra cara de la tardía especulación mítica egipcia, nunca vista como contradictoria con la cara que tiende hacia la trascendencia, simboliza al dios no como a alguien más allá del cosmos, sino *como* el mismo cosmos:

Tus dos ojos son el cielo y la luna,
tu cabeza es el cielo,
tus pies son el inframundo.
Tú eres el cielo,
tú eres la tierra,
tú eres el inframundo,
tú eres el agua,
tú eres el aire que hay entre ellos[109].

El ver a dios como el cosmos, en particular como el sol, tiene en cuenta un sentido de participación humana en la vida divina, pues la luz del sol, que nos rodea, es la presencia de dios. Como se dice en un himno al sol:

107 Assmann, *The Search for God,* 223 [versión en español de los traductores].
108 *Ibid.,* 225.
109 *Ibid.,* 235

«Todos los ojos ven a través de ti. Nada pueden hacer cuando Tu majestad desciende»[110]. Assmann cita un pasaje de Goethe que recoge el tema de la participación humana en la luz del sol:

Si el ojo no participara del sol
¿Cómo podría percibir la luz?
Si no compartiéramos la fuerza de Dios
No podríamos deleitarnos con lo divino[111].

Es la simple capacidad de pensar en el dios creador, ya sea Amón, ya sea Ptah, como más allá del cosmos e idéntico al cosmos, como distante de los humanos pero participando con ellos, sin preocuparse por las aparentes contradicciones, la que mantiene esa singular tradición de reflexión dentro del ámbito de la especulación mítica en vez del discurso teórico.

Excepto durante un breve periodo: Akenatón (1352-1338) y su llamada religión de Amarna (por el nombre de su capital)[112]. El faraón Amenofis IV cambió su nombre por el de Akenatón, borrando así a Amón de su nombre, con intención de hacerlo en todo Egipto, proclamando a Atón, el disco solar, como único dios. El experimento duró a lo sumo veinte años y unos cincuenta años después de la muerte de Akenatón se había borrado de la memoria consciente, siendo únicamente redescubierto por los arqueólogos del siglo XIX. Aunque claramente en deuda con la especulación mítica que había surgido en el Reino Medio y florecido en el Reino Nuevo, la religión de Akenatón prefigura las religiones axiales, con las que incluso tal vez está subterráneamente vinculada, en particular con la religión de Israel, lo que será objeto de mejor consideración en el capítulo 6. Pero por radical que fuera en muchos aspectos la religión de Amarna, era regresiva en un aspecto que la vincula indeleblemente al momento religioso arcaico, no al axial: no había modo de que el pueblo pudiera relacionarse directamente con Atón; el conocimiento de este llegaba solamente a través del faraón, y a pesar de que hubiera un solo dios, el faraón, su hijo, e incluso la esposa del faraón, también eran divinos.

Aunque la relación entre lo divino y lo humano fuera entendida de diversas maneras en las religiones arcaicas, el papel del rey era siempre central. Incluso cuando, como en Egipto, la piedad se había democratizado y la devoción privada estaba muy extendida, la formación de la comunidad religiosa dependía de la realeza. Los conquistadores de Egipto lo sabían bien: los persas, Alejandro y los ptolemaicos, incluso los romanos,

---

110 Jan Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism* (Kegan Paul International, Londres, 1995), 75.

111 *Ibid.*, 87. Según Assmann, Goethe construyó esta idea «egipcia» fundamentalmente después de su lectura de Plotino y, en última instancia, de Platón.

112 Erik Hornung, *Akhenaten and the Religion of Light* (Cornell University Press, Ithaca, 1999 [1995]).

asumieron el papel del faraón como esencial para el mantenimiento del orden socio-religioso de Egipto. Solamente cuando el cristianismo sustituyó decisivamente a la antigua religión pudo abandonarse por completo el papel vestigial del faraón.

CHINA DURANTE LAS DINASTÍAS SHANG Y ZHOU OCCIDENTAL

Lo primero a tener en cuenta respecto a la antigua China en comparación con la antigua Mesopotamia y el antiguo Egipto es que toda la cronología de lo arcaico comienza significativamente más tarde. La primera escritura china de la que disponemos data de aproximadamente el 1200 a. de C., cerca de 2.000 años más tarde que en Oriente Medio. Sin embargo, hay razones para creer que en China la civilización arcaica fue en gran medida autóctona y debió poco a cualquier otra civilización. El Neolítico chino es excepcionalmente bien conocido, de manera que poseemos una descripción de un largo desarrollo gradual hacia una sociedad estratificada y un Estado primitivo hacia mediados del segundo milenio a. de C., con escasos indicios de una influencia exterior significativa[113]. Con certeza los carros y posiblemente la metalurgia se introdujeron desde el exterior, pero avanzado ya el segundo milenio a. de C. Así como en el antiguo Egipto son patentes una serie de influencias mesopotámicas, en la escritura, el arte y la arquitectura chinos no se advierten influencias del extranjero. Naturalmente, es posible que algunas influencias de Oriente Medio o del valle del Indo pudieran haber llegado a China a través de Asia Central en el tercero y comienzos del segundo milenios, pero no tenemos pruebas de su alcance, y las grandes distancias y barreras geográficas existentes sugieren que tales influencias fueron improbables, incluso aunque en épocas posteriores se desarrollaran importantes rutas comerciales a través de Asia Central. Pero quizá el argumento más potente en favor de un desarrollo chino autóctono es el estilo exclusivo de la sociedad, cultura y religión chinas, que lo distinguen notablemente de los casos expuestos hasta ahora.

En estrecha relación con el hecho del carácter autóctono y singular de la cultura china está el de su continuidad sin parangón. Aunque en los casos arcaicos que hemos considerado hasta ahora no es difícil trazar continuidades desde el Neolítico hasta el Estado primitivo, en cada uno de esos casos, e incluyo también a las culturas arcaicas del Nuevo Mundo, la «transformación» axial, aunque con precedentes en las culturas arcaicas,

---

[113] Sobre el desarrollo indígena del Estado primitivo en China, véase sobre todo «Settlement Patterns, Chiefdom Variability, and the Development of Early States in North China», de Li Liu, en *Journal of Anthropological Archaeology* 15 (1996): 237-288. También son relevantes las distintas publicaciones de Kwang-Chih Chang, sobre su resumen del período neolítico en China: «China on the Eve of the Historical Period», publicado en *The Cambridge History of Ancient China*, Michael Loewe y Edward L. Shaughnessy (eds.) (Cambridge University Press, Cambridge, 1999), 37-73.

tiene lugar fuera de ellas y las lleva finalmente a su desaparición, marcada muy claramente por la pérdida de sus sistemas de escritura y por tanto de su literatura, para no recuperarse hasta tiempos modernos. China es el único caso, sin embargo, en el que se da una continuidad no solo desde el Neolítico hasta la era arcaica, sino desde la arcaica hasta la axial, una continuidad marcada por la persistencia, sin lugar a dudas no sin desarrollo, del mismo sistema de escritura desde la era arcaica hasta el presente[114].

En nuestro actual estado de ánimo postmoderno, se ha suscitado el cuestionamiento de esos denominadores quizá cosificados que son «Mesopotamia» y «Egipto», por no hablar de «Israel» y «Grecia», y ha habido algunos que también han cuestionado lo que es «China». Pero los principales especialistas en ese campo parecen más que dispuestos no solo a conservar el término sino a hacer que se remonte cada vez más atrás en la historia. *The Cambridge History of Ancient China*, publicada en 1999 —aunque no definitiva, está tan cerca de lo definitivo como probablemente vayamos a poder estarlo durante tiempo—, contiene una notable serie de afirmaciones de sus varios autores sobre cuándo da comienzo «China». Kwang-Chih Chang, un distinguido arqueólogo, escribe que: «Hacia el 3000 a. de C., el ámbito chino de interacción puede correcta y apropiadamente llamarse China»[115]. David Keightley, un destacado especialista en la dinastía Shang, escribe de manera algo más vacilante: «Es solo a finales de la dinastía Shang y por sus registros escritos, sin embargo, como se puede hablar por primera vez con confianza de una civilización que era incipientemente china en sus valores e instituciones»[116]. Sin embargo, Edward Shaughnessy, un especialista en la dinastía Zhou occidental, escribe que aunque muchos de los rasgos de la posterior cultura china pueden haber tenido sus raíces en el Neolítico y la época Shang, «no obstante, si en estos primeros periodos puede decirse que está la fundación de la historia china, necesarios, sin lugar a dudas, pero subterráneos y prácticamente invisibles a lo largo de la mayor parte de esa historia, entonces seguramente la época Zhou occidental tendría que considerarse su piedra angular»[117]. Y por supuesto hay muchos que datarían la «China imperial» solamente a partir de las dinastías Qin (226-206 a. de C.) y Han (206-220 a. de C.). Nadie, sin embargo, ha hablado de una brusca ruptura desde el Neolítico hasta el presente. Semejante continuidad seguramente hace de China una categoría en sí misma.

114 Evidentemente es cierto que los huesos del oráculo de Shang estuvieron perdidos hasta que fueron desenterrados en una excavación moderna. Pero si los académicos chinos los hubiesen descubierto en la era imperial habrían tenido muchas dificultades para descifrarlos, aunque no les habría hecho falta una piedra Rosetta porque habrían podido descubrir algunas conexiones con palabras y caracteres posteriores.

115 Chang, «China on the Eve», 59.

116 David N. Keightley, «The Shang: China's First Historical Dynasty», en Loewe y Shaughnessy, *Ancient China*, 232.

117 Edward L. Shaughnessy, «Western Zhou History», en Loewe y Shaughnessy, *Ancient China*, 351.

Aunque el desarrollo chino es claramente singular, hay un problema al definir su singularidad. La civilización china en la era axial es extraordinariamente rica, al proporcionar una riqueza de material y una diversidad de puntos de vista que hacen muy gratificante la comparación con otras civilizaciones axiales. Lamentablemente, ese no es el caso con la época arcaica china, en particular con su primera fase en la dinastía Shang (*ca.* 1570-1045 a. de C.), pero incluso respecto a la época Zhou occidental las pruebas son irregulares y su interpretación contestada. Para la cultura Shang dependemos, por lo que respecta a registros escritos, casi exclusivamente de los llamados huesos oraculares (hay unas pocas vasijas de bronce con inscripciones), o sea los cerca de 100.000 fragmentos de escápulas de ganado y caparazones de tortuga con inscripciones que sobrevivieron al periodo de Anyang (*ca.* 1200-1045 a. de C.). Los textos, numerosos pero en su mayoría bastante breves, son la prueba de una elaborada práctica de adivinación ritual. Afortunadamente, los temas sometidos a adivinación son diversos, de manera que de un minucioso análisis de los textos puede derivarse una considerable cantidad de interesante información. No obstante, muchas de las cosas que más nos gustaría saber están sencillamente ausentes de esos datos. Por lo que respecta a la religión, tema principal de este libro, David Keightley ha escrito: «Las inscripciones proporcionan un punto de vista plano y abreviado que nos dice más sobre las notas del culto Shang que sobre la música de la creencia Shang»[118]. Dada la gran importancia del posterior desarrollo chino, tenemos que utilizar la limitada información que tenemos para intentar comprender su trasfondo.

Una fuente de frustración es la ausencia de mitos en los textos arcaicos supervivientes. Se han escrito grandes libros sobre la mitología china, pero en buena parte han obtenido sus datos a partir de textos compuestos a finales del periodo pre-Han, en la misma dinastía Han (206 a. de C.-220 d. de C.), o incluso más tarde[119]. Parte de este material puede datar de las épocas Shang y Zhou occidental, pero no podemos saber exactamente cuál. Hay unos pocos datos de la dinastía Zhou occidental, aunque incluso eso es difícil de fechar, pero los textos oraculares están enteramente desprovistos de narrativa mítica.

Estos textos, sin embargo, no están desprovistos de datos significativos para la comprensión de la historia Shang, de manera especialmente importante datos sobre genealogía real. A partir de ellos podemos cons-

---

118 David N. Keightley, «The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture», en *History of Religions* 17, 3-4 (1978): 212. Me siento profundamente en deuda con David Keightley, uno de los mayores expertos mundiales en Shang, no solo por sus textos sino por su consejo de que escribiera esta sección.

119 Un resumen muy útil, con comentarios muy sensatos sobre la cronología, se puede leer en «Myths of Ancient China», texto de Derk Bodde en el libro *Mythologies of the Ancient World*, editado por Samuel Noah Kramer (Doubleday Anchor, Nueva York, 1961), 367-408. También es muy útil el de Sarah Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China* (SUNY Press, Albany, 1991).

truir una lista de seis reyes predinásticos y veintinueve reyes dinásticos[120]. Es solamente a partir de los tiempos del vigesimoprimer rey dinástico, Wu Ding, cuando disponemos de datos arqueológicos y textuales, ya que fue bajo el reinado de Wu Ding cuando se estableció el centro ceremonial Shang en Anyang, un lugar que ha sido extensamente excavado en tiempos recientes. De los reyes anteriores a Wu Ding tenemos solamente el orden de sucesión , y la relación entre predecesor y sucesor, o sea si el sucesor era un hermano o un hijo del predecesor. Para Wu Ding y reyes posteriores, los expertos han establecido fechas aproximadas: como año de la muerte de Wu Ding se da el 1189, y del último rey Shang, Di Xin, se dice que reinó desde 1086 a 1045. Se han sugerido diversos lugares como primeras capitales de la dinastía Shang, pero a falta de escritos asociados con ellas es imposible estar seguro de cuándo, o de si fueron realmente las capitales. De este modo, la mayor parte de lo que conocemos de la sociedad Shang deriva de su final, aproximadamente los 150 años en que la capital estuvo en Anyang[121].

La sociedad Shang era, en términos de Weber, un Estado patrimonial, es decir un Estado organizado como una extensión de la corte del gobernante, aumentada por linajes asociados y diversos tipos de sirvientes. Al menos incipientemente, era una burocracia patrimonial en tanto que una variedad de funcionarios civiles y militares designados estaban al servicio del rey, aunque tales oficiales eran solo incipientes burócratas en la medida en que eran simplemente una extensión del gobierno personal del rey, carentes de un fuerte sentido de responsabilidad con respecto a su propio cometido. Paul Wheatley no está de acuerdo con quienes ven la política Shang como feudal, por cuanto el rey nombraba funcionarios locales en regiones exteriores al reino e incluso reconocía como subordinados a algunos cacicazgos más allá de las fronteras. Wheatley mantiene que esos nombramientos debieran verse como «beneficios», dependientes (al menos en teoría) de la voluntad del rey, y que no implicaban derechos legales del gobernante local, como lo haría el verdadero feudalismo[122].

---

120 David N. Keightley, «The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and Its Legacy», en *Chinese Religion and Society: The Transformation of a Field,* vol. 1, editado por John Lagerwey (University of Hong Kong Press, Hong Kong, 2004), 13-14.

121 Tal vez hemos sido imprudentes en usar el término «capital». No hay duda de que Anyang era un importante centro ritual, pero el rey no era necesariamente un residente habitual. Arthur Waley dice lo siguiente sobre las posibles capitales a comienzos de la dinastía Zhou —comentario que sin duda se aplica también a la dinastía Shang—: «No sabemos en qué fecha comenzó a circular la idea posterior de "capital", tal vez estamos cometiendo un anacronismo. Es posible que durante el período primitivo el centro del gobierno se ubicara allí donde se encontrara el rey». *The Book of Songs,* traducción al inglés de Arthur Waley, edición de Joseph R. Allen (Grove Press, Nueva York, 1996), 210. Ya hemos comentado que en el caso de imperios territoriales arcaicos los gobernadores también eran itinerantes.

122 Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins of the Ancient Chinese City* (Aldine, Chicago,1971), 52-61. La aplicación que hace Wheatley de la idea de patrimonialismo al caso de los Shang está particularmente matizada.

Uno de los rasgos específicos de la sociedad Shang era el énfasis en el linaje en general y en el linaje real en particular. El parentesco nunca es poco importante en los Estados primitivos, pero el absolutismo del gobierno real a menudo tuvo precedencia sobre la lealtad al linaje, de manera que la importancia de las relaciones de parentesco se redujo notablemente. Es muy posible que la preocupación por el linaje en la China Shang estuviera limitada en buena medida a la clase dirigente, y en particular al linaje real, como en Hawái. Pero el énfasis de los Shang en el linaje dejó un legado permanente en todas las culturas chinas posteriores, de las que fue una expresión el énfasis confuciano en las relaciones de parentesco. La veneración a los ancestros, tan central en el culto Shang, ha continuado a nivel doméstico hasta el presente.

El foco puesto en el gobernante chino fue tan potente como en cualquiera de los casos arcaicos, pero su formulación difería significativamente de la de la antigua Mesopotamia o de la de Egipto. No ha sido infrecuente referirse al régimen Shang como una teocracia, pero eso no significa que el rey fuera considerado divino, al menos no en el sentido que el caso tenía en Egipto o en alguna otra sociedad arcaica. El culto a los ancestros era central en la religión Shang, a diferencia de los casos que hemos considerado hasta ahora. El culto a los ancestros y el entenderlos como intermediarios indispensables de los dioses mayores estuvo presente, sin embargo, en otros varios Estados primitivos: los yoruba de África occidental, y, con variedades ligeramente distintas, entre los aztecas, mayas e incas del Nuevo Mundo[123]. No obstante, en ningún lugar fue el culto a los ancestros reales tan importante como en la China de la dinastía Shang.

No faltan las referencias a dios en los textos de los huesos oraculares, pero no son numerosas y su significado no es del todo claro. El más importante era Di (que podemos llamar «el dios», siguiendo nuestra pauta utilizada para el antiguo Egipto), o más raramente Shang Di («el dios de arriba»), cuyo poder sobre el tiempo (meteorológico), las cosechas y la guerra le otorgaban un amplio dominio sobre las deidades Shang. Significativamente, sin embargo, Di no era venerado directamente, sino más bien a través de los antepasados reales como intermediarios. La verdadera naturaleza de Di, y en particular la cuestión de si Di fue una especie de ancestro primordial, está sometida a discusión, pero no es necesario que nos detenga. Está razonablemente claro que los Shang no veían a Di como a un antepasado lineal, con su fuerte preocupación por el linaje real; si hubieran creído que eran descendientes de Di es casi seguro que lo hubieran dicho. Pero con su falta de características particulares (al menos en la medida en que podemos conocerlas, al no disponer de mitos del periodo Shang), y el hecho de que el culto fuera indirecto, era tal vez similar a algunos de los ociosos altos dioses conocidos en otras culturas. Ya que Di

123 Trigger, *Understanding Early Civilizations*, 421-426.

podía intervenir en la batalla a favor o en contra de los Shang, seguro que no era del todo ocioso, y su sucesor del periodo Zhou occidental, Tian (cielo), fue considerablemente más activo. Además de Di había una serie de deidades de la naturaleza, dioses río y dioses montaña, por ejemplo, un dios sol que pudo haber sido concebido como múltiple (al ser diez soles una unidad del calendario), así como varias deidades locales. Aunque tales deidades recibían sacrificios ocasionales, su veneración no era el centro de atención del culto Shang tal como lo conocemos a partir de las inscripciones de los huesos oraculares.

El centro de atención del culto Shang era la veneración de los antepasados reales de la dinastía Shang, que estaban considerados como deidades poderosas por derecho propio y que además tenían la capacidad de interceder con Di en asuntos de gran importancia. Los antepasados de otros linajes estaban probablemente concebidos también como continuadores de la intervención en la vida terrenal, pero su jurisdicción habría sido limitada a sus descendientes. Solo los antepasados reales estaban vistos como intervinientes en asuntos que interesaran al reino en su conjunto y al rey en particular (por ejemplo, en materia de su salud o de si su esposa o consorte daría a luz a un hijo o a una hija). Pero si los dioses, incluido Di, eran vistos un tanto impersonalmente, ofreciendo poco en materia de personalidad individual, también era ese el caso con los antepasados. Estaban clasificados por distancia con el presente (cuanto más distantes, más poderosos) y por si eran antepasados directos (más importantes) o colaterales, es decir reyes sucedidos por sobrinos en vez de por hijos (menos importantes), y, por supuesto, por si eran varones (más importante) o hembras (menos importantes; y las madres lineales de reyes eran las únicas féminas mencionadas). En general el culto no estaba dirigido a la generación parental, sino que empezaba por la generación de los abuelos.

Wu Ding es el raro caso de un gobernante cuyas conquistas le hicieron sobresalir del rango de los más bien anónimos antepasados, y recibe veneración inmediatamente después de su muerte. Los propios textos adivinatorios de Wu Ding ofrecen una amplia variedad de destinatarios a los que se hacen muchos tipos de preguntas, pero bajo su hijo Zu Jia (*ca.* 1177-1158 a. de C.), se dio un proceso de creciente conversión a las rutinas, en el que el culto se organizó conforme a un ciclo establecido en el calendario, con cada antepasado asignado a un día concreto y con una cantidad limitada de preguntas que hacerle[124]. Las preguntas concernían al tiempo que iba a hacer, al posible éxito de las cosechas, al desenlace de expediciones mili-

[124] Desde un punto de vista estrictamente técnico, la adivinación no tenía tanto que ver con las preguntas sino con los cargos, es decir, con aseveraciones que podían ser confirmadas o negadas. De ese modo «[los adivinos Shang] no preguntaban: "¿Lloverá hoy?", sino que afirmaban: "Tal vez hoy no llueva". La adivinación era una forma de comunicarle a los Poderes lo que los hombres deseaban y de encontrar algún tipo de confirmación de que los Poderes habían recibido la noticia». David N. Keightley, «Divination and Kingship in Late Shang China» (inédito, 1991), 368.

tares, o sencillamente a si ocurriría alguna calamidad durante el periodo de tiempo siguiente. Las respuestas estaban determinadas por la lectura de las grietas que aparecían después de que las escápulas o los caparazones de tortuga se hubieran sometido al calor, y entonces se inscribían las peticiones y las respuestas.

Si el rey existente no era divino, sí lo era de una manera anticipada, porque tras su muerte se convertiría en un antepasado cuyo poder solamente podría crecer en cada sucesiva generación. Como señala Wheatley, «el monarca gobernante era miembro de un linaje que coexistía ontológicamente sobre la tierra y en los cielos, y era una figura crucial en todos los procedimientos rituales»[125]. La adivinación y el sacrificio, incluso llevados a cabo por otros, eran siempre celebrados en nombre del rey, que era solamente el intermediario entre los reinos terrenal y divino. Es con relación a esa conexión como el rey Shang se refería a sí mismo como «Yo, el único hombre» *(yu yi ren)*. Pero si los antepasados eran impersonales, también, en cierto sentido, lo era el rey. Keightley cita a David Schaberg, que decía de los reyes de los periodos Shang y Zhou: «En el lenguaje ritual chino no había ninguna disposición para nombrar a un rey viviente; hasta que recibía un título póstumo, la palabra que le correspondía [*wang*] era la palabra para todos los reyes, y él era indistinguible, al menos a nivel del lenguaje y los ideales, de ese papel generalizado»[126]. Era, por tanto, el papel ritual del rey el que era decisivo, no su personalidad. Y por misterioso que el gran dios Di pueda resultarnos, había una singular relación entre el dios y el rey. Como nos dice Keightley: «Lo que distinguía tanto a Di como al rey era que, al menos en el limitado mundo de las inscripciones adivinatorias, Di no centraba su atención en ningún otro individuo viviente y sus actividades. Por bien o mal recibida que haya sido esa atención, no puede haber dejado de realzar el estatus del rey en la jerarquía religiosa y política»[127].

Pero si la autoridad del rey era realzada por su especial papel con respecto a Di y los antepasados, Keightley también señala que el poder del rey estaba limitado por «una red de obligaciones y atenciones espirituales», de tal manera que «el rey no fuera déspota, libre de actuar como le gustara». De hecho, las presiones sobre el rey y solo el rey que le llevaron a emplear la frase «Yo, el único hombre», bien pudieron, sugiere Keightley, haber significado «Yo, el hombre solo»[128]. Keightley caracteriza las consecuencias de la integración del rey en un orden social-ritual del siguiente modo: «Los deseos de esos diversos Poderes —en particular los de los antepasados, cuya jurisdicción parece haber sido dispuesta más sistemática y comprensiblemente que los de Di o que los de Poderes de la Naturaleza— pueden haber servido como una especie de constitucionalismo no es-

125 Wheatley, *Pivot*, 55-56.
126 Keightley, «Making of the Ancestors», 34.
127 *Ibid.*, 203-204.
128 *Ibid.*, 208.

crito, lo mismo que las posteriores tradiciones confucianas pueden haber limitado las opciones disponibles para un emperador»[129].

Si el rey del periodo Shang no era un déspota tampoco era, en sentido alguno, un demócrata. Como con otras sociedades arcaicas, la distinción entre gobernantes y gobernados era absoluta. Keightley señala que aunque en el Neolítico chino hay pocas evidencias de sacrificios humanos, en la dinastía Shang «los enterramientos de víctimas humanas mutiladas y decapitadas, y la matanza ritual de docenas de cautivos, se convirtieron en parte regular del repertorio espiritual y político humano»[130]. Algunas tumbas de la élite Shang eran de enormes dimensiones y tenían estructuras complejas así como espléndidos mobiliarios[131], todo lo cual tenía que ser creado por algún tipo de trabajo dependiente. Sobre la base de nuestras insuficientes pruebas no sabemos si había un sentimiento de obligación por parte del rey en favor del bienestar de la gente corriente, tal como nos lo encontraremos en la dinastía Zhou, pero las preocupaciones adivinatorias expresadas en los huesos oraculares tienen más que ver con el bienestar de la élite gobernante que con el de la sociedad como conjunto.

La dinastía Shang gobernó sobre un ámbito de significativo aunque cambiante tamaño en el valle del río Amarillo en el norte y centro de China en los últimos siglos del segundo milenio a. de C. Se abrieron nuevas regiones a la agricultura y creció la población; se construyeron ciudades y se cultivaron las artes, en particular el arte de la fundición del bronce, una tecnología muy sofisticada. Nuestro principal conocimiento visual de la cultura Shang nos llega de vasijas de bronce de exquisita belleza que han sobrevivido en cantidad considerable. Si esta rica pero imperfectamente conocida civilización vio el comienzo de las preocupaciones morales que habrían de ser fundamentales en toda la cultura china subsiguiente, no lo podemos decir todavía hoy.

Al menos en el recuerdo posterior, la conquista de los Shang por parte de los Zhou comenzó con lo que solamente podemos llamar una explosión moral cuyos ecos todavía pueden oírse. Conforme a registros de fecha incierta, los primeros reyes Zhou, Wen (de 1099 a 1050 a. de C.) y Wu (de 1049/45 a 1043 a. de C.) justificaron sus esfuerzos por sustituir a los Shang con una nueva doctrina, expuesta con particular claridad por el hermano del rey Wu, el duque de Zhou (Zhou Gong), la doctrina del Mandato del Cielo *(Tian ming)*. Como hemos visto, el dios principal Di, ocasionalmente, predijo el éxito de los enemigos del rey Shang, pero no hay indicios de que tal acción se considerase un castigo por las culpas del rey. Los Zhou continuaron utilizando de vez en cuando el término Di o Shang

---

129 *Ibid.*, 209.
130 David N. Keightley, «Spirituality in China: the Neolithic Origins» (inédito).
131 David N. Keightley, «Shamanism, Death, and the Ancestors: Religious Mediation in Neolithic and Shang China» (*ca.* 5000-1000 BCE), en *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 52, 3 (1998): 795.

Di (aquí Shang significa «arriba», y no tiene el mismo grafismo que el de la dinastía Shang) para el gran dios, pero con mucha mayor frecuencia se refirieron a él como *Tian* (Cielo), un término no utilizado con ese sentido en las inscripciones Shang[132]. Los Zhou veían a Cielo como a alguien intensamente preocupado por la cualidad moral de los seres humanos, y en particular de los reyes.

Al rey Wen, que fue el primer gobernante Zhou que tuvo el título de rey *(wang)* a pesar de que desde el punto de vista de los Shang era un rebelde, se le consideró en la tradición Zhou como un modelo de comportamiento ético (*wen* significa, más o menos, «cultura») mientras que el último rey Shang era visto como moralmente depravado. El rey Wu (*wu* significa, más o menos, «militar») completó la conquista de los Shang, una conquista consolidada por su hijo, el rey Cheng, para el que, debido a su juventud, el hermano del rey Wu, el duque de Zhou, actuó como regente en los primeros siete años de su reinado. El rey Wu y el duque de Zhou también fueron vistos por las generaciones posteriores como modelos de moralidad. Un Cielo profundamente interesado en la moralidad humana podía y conseguía trasferir el Mandato *(ming)* de una dinastía a otra si el gobernante de la anterior dinastía se hacía demasiado degenerado. La doctrina Zhou del Mandato del Cielo se remontaba a antes de la dinastía Shang, la cual, según pretendían los ideólogos Zhou, se había aplicado a sí misma el Mandato del Cielo debido a los defectos morales de los últimos gobernantes de la dinastía Xia, sobre los cuales no sabemos nada por las inscripciones Shang. Aunque resultó eficaz para legitimar a la recién instalada dinastía Zhou, la doctrina del Mandato del Cielo demostró ser una espada de dos filos, ya que podía volverse contra los propios Zhou, y contra cada sucesiva casa reinante a través de la historia china. Una de las odas principales del *Shijing* o *Libro de los Cantos* comienza con la siguiente estrofa:

> Poderoso es Dios en las alturas,
> Gobernando a su pueblo bajo él;
> Rápido y terrible es Dios en las alturas,
> A su cargo tiene muchos estatutos.
> El Cielo da a luz a multitud de personas,
> Pero su responsabilidad es incontable.
> Empezar bien es cosa común;
> Acabar bien es en verdad raro[133].

---

132 Herrlee G. Creel, *The Origins of Statecraft in China,* vol. 1, *The Western Chou Empire* (University of Chicago Press, Chicago, 1970), 495-500. David Keightley (en una conversación personal) me aseguró que una investigación posterior ha confirmado la posición de Creel de que no hay ninguna evidencia Shang del uso de *Tian* en el sentido Zhou.

133 *Book of Songs,* traducción al inglés de Waley, números 255, 261 [versión en español de los traductores]. La edición de Allen de la traducción de Waley utiliza los números Mao tradicionales y añade nuevas traducciones de las pocas entradas que Waley no había traducido, lo que la convierte en una traducción completa del libro clásico.

La oda continúa con una serie de invectivas atribuidas al rey Wen describiendo los crímenes de los Shang, y finaliza invocando también el merecido final de la anterior dinastía Xia, pero la oda afirma la naturaleza convencional del gobierno real, que no podía dejar de aplicarse a los propios Zhou.

En muchos aspectos, la transición de la dinastía Shang a la Zhou muestra una considerable continuidad. Los primeros reyes Zhou conquistaron un territorio mayor que el que habían gobernado los Shang, pero carecían de la capacidad de gobernar directamente la mayor parte del mismo. A miembros del linaje real, hermanos y sobrinos de reyes, se les dieron dominios sometidos. En algunos casos, los gobernantes locales existentes fueron reconocidos como súbditos de la corte Zhou; en particular, los descendientes de la casa Shang gobernante se establecieron en lo que devino el Estado de Song. Esta disposición ha sido con frecuencia calificada como feudalismo, aunque Wheatley tiene las mismas reservas a propósito de este término que en el caso de los Shang, y prefiere considerar al régimen Zhou como patrimonial, con beneficios establecidos para los familiares reales. El feudalismo, sostiene Wheatley, inspirándose en la historia europea, requiere algún tipo de contrato entre señor y vasallo, lo que no se da ni en el periodo Zhou ni en el Shang[134].

Sin embargo, Herrlee Creel defiende la utilidad del término «feudalismo», bien entendido, para el periodo Zhou. Y ofrece su propia definición, un tanto minimalista: «El feudalismo es un sistema de gobierno en el que un gobernante personalmente delega a vasallos una soberanía limitada sobre partes de su territorio»[135]. Pero, de hecho, su análisis es muy próximo al de Wheatley. De acuerdo con Creel, los Zhou proclamaron estar creando una administración centralizada, que sus «vasallos» no eran autónomos sino que estaban sujetos a la voluntad real, y que la corte Zhou cobraba impuestos, administraba justicia y, en teoría, aunque no en la práctica, privaba a los vasallos de sus dominios, especialmente en los primeros años, cuando existían monarcas fuertes[136]. Eso no está lejos de lo que Wheatley entiende por un régimen patrimonial que concede beneficios a sus subordinados. Lo que Creel quiere hacer resaltar es que la posterior idealización de los primeros reyes Zhou no estaba del todo desencaminada. Como dice, «no formaba parte de las intenciones de los primeros reyes establecer un reino del que no tuvieran pleno control. No habían conquistado "todo lo que hay bajo el cielo" simplemente para regalarlo»[137]. Su fracaso en establecer, salvo durante muy poco tiempo, un

134 Wheatley, *Pivot*, 118-122.
135 Creel, *Origins of Statecraft*, 320.
136 *Ibid.*, 168-170, 381-382, 387-416. No he conseguido encontrar ningún análisis, ni de Creel ni de Wheatley, sobre las opiniones del otro. El libro de Creel se publicó en 1970 y el de Wheatley en 1971, de modo que es posible que ninguno de los dos fuera consciente de la posición del otro.
137 *Ibid.*, 419.

régimen centralizado se debió a la carencia de técnicas de control para poder hacerlo, no, al menos a ojos de pensadores posteriores, por falta de intención. Fue su supuesta intención la que perduró, aunque no volvió a hacerse realidad hasta el año 221 a. de C.

Aunque los comienzos de la burocracia patrimonial estaban ya presentes en la corte real de los Zhou, como lo habían estado en la corte de los Shang, así como en los recién establecidos Estados súbditos, ni Shang ni Zhou fueron efectivamente dinastías centralizadas: el proceso de descentralización del reino Zhou que se completó en el periodo de los Reinos Combatientes (481-221 a. de C.) se había establecido al principio. Por razones de conveniencia, se dice que el periodo Zhou occidental finalizó con la caída de la capital de Zhou occidental en 771 a. de C. y a partir de ahí con la reducción de la corte Zhou a la impotencia política. La transición de lo arcaico a lo axial, que es de primordial interés en este libro, estaba teniendo lugar entre el final del periodo Zhou occidental y el establecimiento del imperio centralizado por los Qin en 221 a. de C. No necesitamos trazar con nitidez ninguna línea en ese periodo de 550 años, pero, como veremos en un capítulo posterior, podría ser conveniente adoptar la vida de Confucio (551-479 a. de C.) como punto de inflexión[138].

Lamentablemente, es muy difícil datar los textos que pretenden provenir del periodo entre la conquista Zhou y la vida de Confucio, así que solamente podemos rastrear la evolución del pensamiento en ese periodo mediante conjeturas. Dos de los más importantes cuerpos de texto a los que el mismo Confucio se refirió con respeto, así que al menos una parte de ellos tiene que haberle precedido, son el *Libro de Documentos* (mencionado a veces como el *Shujing*, pero me referiré a él como el *Shu*) y el *Libro de los Cantos* (mencionado a veces como el *Shijing*, pero me referiré a él como el *Shi*). El *Shu* pretende contener discursos y diálogos de los primeros años de la conquista Zhou, algunos de los cuales, si pueden no ser las verdaderas palabras de los presuntos oradores, sin embargo datan casi con certeza de la dinastía Zhou occidental e incluso de comienzos de ese periodo[139]. Es en el capítulo «Da gao» («Gran proclamación»), atribuido al rey Cheng, en el que encontramos las primeras menciones del Mandato

138 Como hace Edward L. Shaughnessy, en beneficio propio, en su *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics* (SUNY Press, Albany, 1997).

139 Shaughnessy repasa en *Before Confucius* las discusiones sobre las fechas de los primeros capítulos de *Shu* e indica que Herlee Creel creía que algunos databan de la época del mismo duque de Zhou, mientras que David Keightley sostenía que lo más probable era que hubiesen sido compuestos a finales del periodo Zhou occidental. El propio Shaughnessy sostiene que aunque los capítulos críticos no se pueden datar con precisión: «no hay duda de que son muy anteriores a las tradiciones hagiográficas que, durante la época de Confucio, se desarrollaron alrededor del duque de Zhou, por ese motivo casi con toda seguridad reflejan las preocupaciones historiográficas del periodo Zhou Occidental» (130-131). Shaughnessy también analiza la datación de varios capítulos de *Shu* en su *«Shang shu»* en el libro *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, edición de Michael Loewe (Society for the Study of Early China, Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993), 377-380.

del Cielo, y en el «Shao gao» («Proclamación de Shao Gong») donde encontramos por primera vez una referencia al emperador como Hijo del Cielo *(Tianzi)*. Merece la pena citar el último pasaje:

> Cielo Augusto, el Señor de lo Alto, ha cambiado a su hijo mayor y el mandato de este gran Estado de los Yin [Yin era el término que a veces utilizaban los Zhou para referirse a los Shang]. Es el rey el que ha recibido el mandato[140].

En este pasaje podemos ver cómo los Zhou absorbían al supremo dios Di de los Shang en su primordial referencia al Cielo, y cómo el emperador es no solo el hijo, sino el «hijo mayor», del Cielo.

Shaughnessy sostiene que dos de esos capítulos iniciales del *Shu* contienen un argumento sobre la naturaleza del gobierno entre Zhou Gong (el duque de Zhou) y su hermanastro Shao Gong, del que también se hace referencia como el Gran Protector Shi. Zhou Gong, quizá protegiéndose a sí mismo de la acusación de usurpar el poder durante su regencia durante la juventud del rey Cheng, afirma en el «Jun Shi» («Lord Shi», es decir, Shao Gong, en este caso el destinatario del discurso de Zhou Gong) que el Mandato del Cielo se ha dado al pueblo Zhou en general y que los virtuosos reyes (cita a los reyes Shang así como a los reyes Wen y Wu como precedentes) han confiado siempre en meritorios ministros para un gobierno próspero. Shao Gong, en su respuesta en el «Shao gao», sostiene, como se ha apuntado anteriormente, que el mandato se le daba al rey y que solo él puede gobernar. Como señala Shaughnessy, este argumento continuaría a lo largo de toda la historia china, con Confucio y sus seguidores tomando partido por Zhou Gong, y los absolutistas reales por Shao Gong[141].

Lo que es de interés aquí es saber hasta qué punto estos primeros capítulos del *Shu* anticipan posteriores desarrollos, tal vez fundamentales. No hay duda, aunque el argumento tendrá que esperar a un capítulo posterior, de que para Confucio la idea del Cielo y de su Mandato tenía implicaciones fundamentales. Creo que puede afirmarse, sin embargo, que en los primeros días de la dinastía Zhou occidental las implicaciones fundamentales eran como mucho incipientes. Lo que estaba en juego era un argumento intraélite sobre la legitimidad de un linaje real, el de los Zhou, que sustituía a otro linaje real, el de los Shang, al más alto nivel de autoridad, frente a siglos de predominio de esa dinastía. Todos los actores de ese drama eran miembros de familias reales y la arcaica idea de que es solamente el gobernante el que puede mediar entre el supremo dios y el pueblo no

---

140 Shaughnessy, *Before Confucius*, 115 [versión en español de los traductores]. Véase la traducción de Bernhard Karlgren del «*Shao gao*» en *The Book of Documents*, Museum of Far Eastern Antiquities, Boletín 22 (Estocolmo, 1950): 48-51.

141 Véase sobre todo Shaughnessy, «Western Zhou History», 317, pero también desde un punto de vista más genérico en lás páginas 313-317 de ese mismo artículo; y *Before Confucius*, 101-164.

estaba en cuestión. Incluso la disputa entre Zhou Gong y Shao Gong en su forma original era solo sobre el relativo poder de los miembros de la familia gobernante. Sería cientos de años más tarde, con Confucio y sus sucesores, cuando la inicial terminología Zhou se utilizaría para formular una concepción mucho más generalizada de la relación entre lo divino y lo humano. Cho-yun Hsu y Katheryn M. Linduff aciertan cuando escriben: «La contribución de los Zhou proporcionó la piedra angular para su propia legitimidad política, pero abrió el camino a la larga tradición china de humanismo y racionalismo y puede considerarse el primer paso hacia un avance jaspersiano»[142].

Incluso si la inicial proclamación de la idea del Mandato del Cielo en los Zhou fue solamente un primer paso, la misma tuvo implicaciones para la comprensión de la relación de gobernante y pueblo, así como de gobernante y Cielo, significativamente diferentes de todo lo que sabemos sobre los Shang. En el «Jun Shi» se supone que Zhou Gong ha dicho: «Si nuestros hijos y nietos no pueden ser respetuosos con lo de arriba y lo de abajo [respecto al cielo y respecto al pueblo], y destruyen la gloria que los antepasados llevaron a nuestra casa; si no recuerdan que el Mandato del Cielo no es fácil de mantener, y que no se puede depender del Cielo, anularán el Mandato»[143]. Lo que implica respetar al pueblo puede discernirse a partir de unos cuantos capítulos del *Shu*. Por ejemplo, en el «Zi Cai» el rey Wu exhorta a uno de sus hijos a «asistir incluso a los indefensos y solitarios, asistir incluso a las mujeres embarazadas... desde antiguo los reyes han hecho eso»[144]. Si puedo parafrasear la un tanto incómoda traducción de Bernhard Karlgren de este capítulo, se le dice al hijo que sea un ejemplo para el pueblo, que se preocupe por él y lo estimule, le evite la pena capital, y, de hecho, en la medida de lo posible, le evite todo tipo de castigos[145]. Podríamos dudar de hasta qué punto tales requerimientos se llevaron a cabo, o si realmente los reyes asistieron a las mujeres embarazadas, pero es el ideal lo que es de interés aquí.

Los poemas que hay en el *Shi* no son más fáciles de datar que los llamados auténticos capítulos del *Shu*, pero muchos de ellos ofrecen una vívida imagen de cómo debían actuar los gobernantes, así como del modo en que en realidad actuaban. Por ejemplo:

> Felicidad para nuestro señor
> Que es el padre y la madre de su pueblo.

142 Cho-yun Hsu y Katheryn M. Linduff, *Western Chou Civilization* (Yale University Press, New Haven, 1988), 111. Con «avance jaspersiano» los autores se refieren al avance axial, ya que el uso del término «era axial» fue generalizado por Karl Jaspers en *The Origin and Goal of History* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1953 [1949]).

143 Creel, *Origins of Statecraft*, 98 [versión en español de los traductores]. La palabras entre corchetes son de Creel. Compárese con Karlgren, *The Book of Documents*, 59.

144 Creel, *Origins of Statecraft*, 99 [versión en español de los traductores].

145 Karlgren, *The Book of Documents*, 46.

¡Felicidad para nuestro señor!
Pueda su justa fama durar siempre[146].

Pero no todos los gobernantes fueron juzgados tan positivamente. Otro cántico advierte:

Oh, nuestra gente está exhausta,
¡Que tengan siquiera un pequeño respiro!
Trata al reino central con amabilidad,
Luego la paz reinará en todas las tierras[147].

O el juicio irá más allá de la advertencia:

Gran rata, gran rata,
¡No engullas nuestro mijo!
Tres años hemos sido tus esclavos,
Pero no te has interesado por nosotros.
Por fin te vamos a abandonar
Para ir a esa tierra feliz;
Tierra feliz, tierra feliz,
Aquí tendremos nuestro lugar[148].

En la China primitiva, la gente era más valiosa que la tierra, de manera que los campesinos oprimidos podían, por así decirlo, «votar con sus pies». Aunque pudieran haber deseado una «tierra feliz», lo mejor que probablemente iban a encontrar era un señor algo más benévolo.

Si el *Shi* nos ofrece una imagen extraordinariamente franca de la vida política durante los Zhou (en ocasiones, como en el poema «Gran rata», rivalizando con la imagen del primitivo Hawái de David Malo), también es nuestra mejor fuente para conocer la devoción preconfuciana. Uno de los «Himnos Zhou», considerado generalmente como el más antiguo de la colección, da una idea de la importancia del Cielo en la creencia Zhou:

¡Reverencia, reverencia!
Todo es visto por el Cielo;
Su carga no es fácil de llevar.
No digáis que está en lo alto, bien alto,
Estar subiendo y bajando es su tarea.
Día tras día nos observa aquí.
Yo, un niño pequeño,

---

146 *Book of Songs,* traducción de Waley, números 172, 146 [versión en español de los traductores].
147 *Ibid.,* números 253, 256. Aquí «reino central» no se refiere aún a China sino al territorio Zhou central [versión en español de los traductores].
148 *Ibid.,* números 113, 88.

No soy sabio ni reverente.
Pero a medida que pasan los días, y pasan los meses,
Aprendo de aquellos que brillan con esplendor.
Oh Resplandor, Oh Luz,
Ayuda a estos mis anhelos;
Muéstrame cómo manifestar los caminos del poder[149].

La frase «Yo, un niño pequeño» indica que es el rey quien habla; a veces el rey incluso se refiere a sí mismo como a un huérfano. Tales usos están probablemente relacionados con la frase «Yo, el único hombre», que tanto los Zhou como los Shang continuaban utilizando.

Lo que es significativo en ese himno es la idea de que el rey es el humilde servidor del Cielo. No hay ninguna inscripción Shang que implique esa relación del rey Shang con Di. De hecho Di deja de aparecer casi por completo en las últimas inscripciones Shang, que están dirigidas casi exclusivamente a los antepasados (aunque bajo Wu Ding los antepasados eran vistos a veces como intercesores ante Di). Las referencias a los antepasados no faltan en el *Shi*, pero son raras, en particular en comparación con las muchas referencias al Cielo. Que los antepasados todavía eran vistos como potencialmente influyentes en sus descendientes queda indicado por el verso de apertura de una Oda Menor:

El cuarto mes hacía un tiempo de verano;
El sexto mes, un calor ardiente.
¿Tienen tan poca compasión nuestros antepasados
Que pueden soportar vernos sufrir[150]?

Otra oda describe un sacrificio ancestral con gran detalle, observando que:

Todo rito y costumbre son observados,
Cada sonrisa, cada palabra está en su lugar.
Seguramente vendrán los espíritus y los Protectores
Y nos dispensarán grandes bendiciones
Incontables años de vida como nuestra recompensa[151].

Los huesos oraculares constituyen tipos de textos muy diferentes de los himnos, odas y aires del *Shi*, así que, en cierto modo, estamos comparando manzanas con naranjas. Por lo que sabemos existieron himnos Shang a Di que no han sobrevivido. Pero de las evidencias existentes, se

149 *Ibid.*, números 288, 302.
150 *Ibid.*, números 204, 188.
151 *Ibid.*, números 209, 195.

infiere que desde mucho tiempo atrás la devoción Zhou, aunque seguía observando el culto a los antepasados, desarrolló unas significativamente nuevas preocupaciones con el Cielo y la interacción humano-divina. Tenemos, por ejemplo, en una oda del *Libro de los Cantos*, una acusación del Cielo que nos recuerda la acusación egipcia del dios:

Ancho y vasto es el Cielo poderoso,
Pero aleja su gracia de nosotros,
En su lugar nos trae muerte y hambre,
Guerra y destrucción a todos los Estados.
El ominoso Cielo es una cruel aflicción,
No reflexiona, no planifica.
No se fija en los culpables,
Que han cometido sus crímenes.
Pero aquellos que son inocentes,
Esos, sin excepción, sufren[152].

Pero aquí, también, el Cielo tiene sus defensores.

Las adversidades de la gente aquí abajo
No las ha traído el Cielo;
No hay que saludarse y luego apuñalar por la espalda.
La violencia viene de actos del hombre[153].

Lo que aquí tenemos es un incipiente argumento teológico. Cuando Confucio dijo que él era «un transmisor, no un creador» (*Analectas* 7/1), seguramente tenía su razón, porque en realidad estaba intentando conservar e interpretar las tradiciones de las «tres dinastías» (Xia, Shang y Zhou), pero en particular la de los Zhou:

El Maestro dijo: el pueblo de los Zhou fue capaz de observar las dos dinastías precedentes. ¡Qué gran riqueza de cultura! Y ahora seguimos a los Zhou[154].

Como ya he señalado, en ningún otro caso lo axial sigue a lo arcaico con semejante continuidad[155].

---

152 *Ibid.*, números 194, 172.
153 *Ibid.*, números 193, 172.
154 *Analectas* 3:14. Véase *The Analects of Confucius*, traducción al inglés de Arthur Waley (Allen and Unwin, Londres, 1938), 97 [versión en español de los traductores]. Aquí se han reproducido las palabras chinas en pinyin. Sobre el análisis acerca de ese sistema véase la nota 1 del capítulo 8.
155 Cuando dije que China era el único caso en el que se había producido una continuidad ininterrumpida desde el Neolítico hasta el presente, solo tenía razón en parte. En Japón también puede verse esa continuidad. Sin embargo, a pesar de que Japón evolucionó del Neolítico al

Me he referido a los despóticos fundadores de los Estados primitivos que, como casi siempre hicieron, accedieron al poder mediante la sangre y el terror, como arribistas de un tipo que las sociedades tribales generalmente conseguían reprimir. Contrariamente a la teoría de Girard, parecería que el primer asesinato entre humanos culturalmente organizados no fue el de un chivo expiatorio, sino la eliminación de un arribista que realmente amenazaba revivir el despotismo del viejo macho alfa de los primates. Hemos sostenido que el igualitarismo del cazador-recolector no es el abandono de la dominación, sino una nueva forma de la misma, la dominación de todos contra cada uno. La dominación efectiva, sin embargo, no lleva solo a la sumisión sino al resentimiento, y a un deseo de resistir a la dominación. Esa es la razón por la que en todas las sociedades pueden encontrarse arribistas que desean recrear el despotismo. No necesitamos acudir a la sociobiología para comprender la ubicuidad de los arribistas: la filosofía moderna ha tenido algo que decir sobre esa proclividad humana. Hobbes habló del «deseo de mando», Hegel de la fundamental dialéctica humana de «amo y esclavo», Nietzsche de la «voluntad de poder».

Pero aunque haya arribistas en todas las sociedades, los arribistas con éxito aparecen solamente en las sociedades complejas. Hay dos aspectos de la sociedad compleja que ayudan a que eso sea posible. Un rendimiento agrícola cada vez mayor permite que se formen grupos más grandes —grupos más allá de las bandas «cara a cara» de los cazadores-recolectores— y las milenarias técnicas para tratar con arribistas son más difíciles de aplicar en sociedades de mayor tamaño. Pero la punta de lanza para el arribista que triunfa radica la mayoría de las veces en la militarización. Las sociedades grandes y prósperas están casi siempre en peligro por parte de las que las rodean y que no lo son, o por parte de otros grupos prósperos que quisieran ser todavía más prósperos. En una situación de guerra endémica, el guerrero victorioso emana una sensación de carisma que puede utilizar para rodearse de partidarios. Así, en Polinesia, el *toa* (guerrero) podía desafiar al *ariki* (sacerdote/jefe). En muchas partes del mundo, las «edades heroicas» han visto el auge de semejantes jefes guerreros. El valiente guerrero no podía desafiar por sí solo al viejo consenso igualitario. Como señaló Hobbes, el hombre más fuerte puede ser vencido por una coalición de otros hombres, incluso por alguien débil si el hombre

---

Arcaico nunca, hasta el presente, se ha convertido en una civilización axial. Puede parecer una afirmación extraña, ya que Japón ha sido precisamente la que ha absorbido algunas de las culturas axiales más importantes: el confucionismo, el budismo, el cristianismo y la Ilustración occidental, incluyendo sus sucesores, como el marxismo. Pero es precisamente por esa razón que Japón no ha sido preaxial, como el resto de los casos arcaicos, y estoy disuesto a afirmar que ha sido no axial porque ha utilizado, con gran astucia y éxito, la cultura axial para defender sus presupuestos arcaicos. Ya he expuesto esta idea al detalle en otro texto, de modo que no tiene ningún sentido repetirla aquí. Véase «Introduction: The Japanese Difference», en Robert N. Bellah, *Imagining Japan: The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation* (University of California Press, Berkeley, 2003), 1- 62. S. N. Eisenstadt defiende un argumento semejante en su *Japanese Civilization* (University of Chicago Press, Chicago, 1997).

fuerte está dormido. Cuando el guerrero excepcional puede movilizar a una banda de seguidores es cuando puede desafiar al viejo igualitarismo y, como arribista triunfante, librar su inclinación a dominar de los controles previamente establecidos en ella. La banda de guerreros, sin embargo, puede llegar a ser un proyecto autodestructivo si todo lo que hace es estimular la creación de otras bandas de guerreros que conduzca a un continuo incremento de la violencia (una posibilidad real; la «pesadilla de la historia» de la que hablaba James Joyce)[156].

Las jefaturas o cacicazgos son notoriamente efímeras, pero los Estados primitivos también son un tanto frágiles. Solamente cuando un guerrero triunfante es capaz de producir una nueva forma de autoridad, de jerarquía legítima, cuando puede romper el ciclo de violencia y esperar un gobierno duradero, tal vez uno que pueda ser heredado por su descendencia. Pero ello implica una nueva relación entre dioses y humanos, un nuevo modo de organizar la sociedad, un modo capaz de hallar un emplazamiento significativo tanto para la tendencia a proteger como para la tendencia a dominar. Esa es la tarea que las religiones y las sociedades arcaicas tienen que llevar a cabo si han de ser exitosas, aunque sea brevemente. Al hacerlo así elaboran una vasta concepción jerárquica del cosmos en la que se integran lo divino, lo natural y lo humano.

Incluso las sociedades en las que el antiguo igualitarismo de los cazadores-recolectores se mantuvo mediante un informal sistema de sanciones cada vez más severas contra incipientes arribistas necesitaron una pauta de mito y ritual que les proporcionase el significado y la solidaridad «por encima de la refriega», por así decirlo, de la vida cotidiana. Ese era el papel del Sueño en Australia, y los otros grupos tribales que hemos considerado tenían prácticas y concepciones similares. Luego nos encontramos con que en las sociedades en las que la agricultura tenía una importancia creciente y en las que aumentaba la población, los linajes jerarquizados podían aportar, como dijimos, «un punto de referencia primordial capaz de moderar y de mediar las tensiones de la vida cotidiana». Los kalapalo y los tikopianos tenían esa graduación de linajes, aunque ellos fueran básicamente igualitarios.

Hay unas claras continuidades entre las religiones tribales y las arcaicas: en los momentos de efervescencia colectiva de las grandes fiestas de la sociedad arcaica, se reafirmaba la solidaridad del conjunto social. Pero durante la mayor parte del tiempo de las sociedades arcaicas fue la jerarquía, no la solidaridad colectiva, la que proporcionó el principio organizativo. Como escribe Lewis Mumford:

> Llegados a este punto, el esfuerzo humano se traslada desde el limitado plano horizontal del poblado y la familia al plano vertical del conjunto de

---

156 Kramer (*History Begins at Sumer*, 123) lo resume con un lacónico proverbio sumerio: «Cuando uno le roba la tierra al enemigo, el enemigo le acaba robando la tierra a uno».

> la sociedad. La nueva comunidad formó una estructura jerárquica, una pirámide social, que desde la base hasta el pináculo incluía a muchas familias, a muchos pueblos, a muchas ocupaciones, a menudo a muchos hábitats regionales y, en particular, a muchos dioses. Esta estructura política fue la invención básica de la nueva era: sin ella, ni sus monumentos ni sus ciudades pudieron haberse construido, ni, hay que añadir, hubiera tenido lugar tan persistentemente su prematura destrucción[157].

Las sociedades arcaicas fueron mucho mayores de lo que lo fueron nunca las sociedades precedentes. Si querían mantener una mínima estabilidad tenían que hallar formas de solidaridad que estuvieran basadas en algo más que festividades tribales por un lado o en la fuerza del guerrero por otro. La solución que encontró toda sociedad arcaica de la que tenemos un adecuado conocimiento fue una nueva concepción de la realeza y de la divinidad que iba más allá de las viejas ideas de linajes jerarquizados y seres poderosos. En Hawái y en las sociedades que hemos examinado en este capítulo, los reyes actuaban como dioses y los dioses actuaban como reyes. El cosmos, como dijo Jacobsen, era visto como un Estado, y el Estado como un elemento esencial del cosmos[158].

Pero quizá necesitemos retroceder un paso. Hubo un tiempo en el que no había Estado ni el cosmos era visto como un Estado. ¿Cómo pasamos de una sociedad, incluso una sociedad jerarquizada, en la que los jefes y el pueblo estaban todavía unidos por fuertes vínculos de parentesco, a una sociedad en la que pudiera aparecer una formación genuinamente secundaria, un Estado, que ya no estaba unida a la gente común mediante el parentesco? Parecería que ese paso de la sociedad tribal a la arcaica solamente se haría posible cuando un hombre concentrase tanta atención sobre sí mismo que pudiera proclamar que él y solo él era no solo capaz de gobernar, sino capaz de mantener la relación de esa sociedad con los dioses o —en breve— con «el dios». Cuando el rey Shang hablaba de sí mismo como «Yo, el único hombre», expresaba una profunda verdad sobre la realeza arcaica. La nueva formación secundaria, el Estado, servía para expresar su sola voluntad, y era él solo quien se presentaba ante el dios (o los dioses), manteniendo la adecuada relación ritual con lo divino. Es como si el rey, él mismo divino o semidivino, fuera el necesario punto de apoyo para mover a la sociedad hasta un nuevo nivel de organización social. O, por cambiar de metáfora, es como si el rey arcaico desatase una explosión de energía atómica, capaz de mover lo que durante milenios no se había querido mover. Pero, una vez conseguido, el Estado arcaico tuvo que tejer rápidamente una red no solo de instituciones y de estructuras

---

157 Lewis Mumford, *The Myth of the Machine: Technics and Human Development* (Harcourt, Brace, Nueva York, 1967), 164.

158 Jacobsen, «Mesopotamia», 147.

de poder, sino también de rituales y de concepciones del cosmos, que le harían parecer tan natural como inevitable.

En la sociedad arcaica las estructuras sociales tradicionales y las prácticas sociales estuvieron basadas en el orden cósmico divinamente instituido, y había una escasa tensión entre demanda religiosa y conformidad social. De hecho, la conformidad social estaba reforzada en todos sus aspectos por la sanción religiosa (tabú). No obstante, la idea misma de poderosos reyes y bien caracterizados dioses actuando con respecto a los hombres con una cierta libertad introducía un elemento de apertura que en el nivel tribal era menos aparente[159]. Una vez que los reyes proclaman ser protectores de la gente corriente se pueden suscitar interrogantes cuando la gente corriente sufre, y la base de la legitimidad política queda abierta a la polémica. Una vez que los dioses han sustituido a los seres poderosos como foco del mito y del ritual, son cuando menos concebibles unas drásticas reformulaciones simbólicas. «En todo politeísmo hay un monoteísmo latente, que puede ser activado en cualquier momento», se atreve a decir Eric Voegelin, «si la presión de una situación histórica se encuentra con una mentalidad sensible y activa»[160].

En la sección sobre la antigua Mesopotamia sostuvimos que las sociedades arcaicas, incluso cuando dispusieron de escritura, probablemente no experimentaron una «revolución alfabetizadora». Por el contrario, la oralidad siguió siendo el modo de comunicación dominante durante los tiempos arcaicos y mucho después. Sin embargo, es necesario preguntarse si la existencia de la escritura no permitió al menos los inicios de un pensamiento más reflexivo y sistemático del que pudo haberse seguido por la sola tradición oral. Aunque adivinanzas, aforismos y máximas son rasgos habituales de la tradición oral, los argumentos más elaborados que encontramos en la llamada literatura sapiencial del antiguo Oriente Próximo, o en algunos de los escritos de la dinastía Zhou occidental que han sobrevivido, dependieron, al menos en parte, de la escritura. La narrativa es fundamental en la tradición oral, pero las narrativas escritas podían ordenarse y revisarse para darles un peso que pudieron no haber tenido en la recitación oral. Los himnos pudieron convertirse en los vehículos de la especulación mítica. Cualesquiera que fueran las ayudas al pensamiento reflexivo proporcionadas por la tecnología de la escritura, las mismas se limitaron a la clase de los escribas. La primitiva alfabetización ha sido llamada alfabetización artesanal, ya que era una artesanía especializada que podían dominar solamente unos pocos. Esos pocos, sin embargo, pueden haber sido esenciales para la comprensión de sí misma de la sociedad arcaica y para lo que estaba por llegar.

---

159 No deberíamos olvidar el libro de Paul Radin *Primitive Man as Philosopher* (Dover, Nueva York, 1957 [1927]), a pesar de que me parece que algunas de las especulaciones que desarrolla surgieron de preguntas de los misioneros y no en el período de precontacto.

160 Voegelin, *Israel and Revelation*, 8.

Voegelin nos recordaba que incluso en la sociedad arcaica masivamente conformista, en la que, como señala Jacobsen a propósito de Mesopotamia, «la primera virtud» era la obediencia[161], había mentalidades «sensibles y activas» —profetas, sacerdotes, escribas—, las cuales, incluso dentro de los confines del cosmos como un Estado, podían concebir nuevos pensamientos. La realidad de la civilización arcaica era la centralización del poder político, la estratificación de clases, la magnificación del poder militar, la explotación económica de los débiles y la introducción universal de alguna forma de trabajo forzado con objetivos tanto productivos como militares[162]. Como contrarias a estas realidades innegables tenemos que citar también los principales logros de la sociedad arcaica: el mantenimiento de la paz dentro del reino, agricultura más productiva, la apertura de mercados al comercio de largo alcance y significativas realizaciones en el campo de la arquitectura, el arte y la literatura. Pero fue igualmente importante, con la ayuda de una élite letrada, un nuevo empeño por dar al poder político un significado moral. El rey arcaico fue casi siempre descrito como un guerrero, como un defensor del reino contra unos bárbaros en sus fronteras y unos rebeldes dentro de ellas; como tal encarnó un poderoso elemento de dominación. Pero también era visto, y probablemente cada vez más a medida que maduraron las sociedades arcaicas, como el defensor de la justicia, en Mesopotamia y Egipto como el buen pastor, en la Zhou occidental como el padre y la madre de su pueblo. Los dioses y los reyes eran pensados cada vez más no solo como dominantes sino también como protectores. La apelación a unos criterios éticos de legitimidad para tanto dioses como reyes, sin embargo, abrió nuevas posibilidades para la reflexión política y teológica. En la era axial aparecería un nuevo tipo de arribista, el arribista moral que se basa en el discurso, no en la fuerza, presagiado, como ya hemos visto, por voces alzadas ya en las sociedades arcaicas.

---

161 Jacobsen, «Mesopotamia», 217.
162 Mumford, *Myth*, 186.

6

La era axial I: Introducción y el antiguo Israel

INTRODUCCIÓN

El ritual de las sociedades tribales implica la participación de todos o de la mayoría de los miembros del grupo; por decirlo al clásico modo de Durkheim, si el ritual va bien, deja al grupo lleno de energía y solidaridad[1]. Algunos son más activos que otros, pero se implican muchos, e incluso cuando, como en el caso de los navajo, el ritual se centra sobre alguien que está siendo sanado, toda la red de individuos con las que esa persona está relacionada participa en el ritual y se beneficia de él. En fuerte contraste con ello, el ritual de las sociedades arcaicas se centra sobre todo en una persona, el rey divino o cuasi divino, y solo participan unos pocos sacerdotes o miembros del linaje real. El resto de la sociedad actúa a veces como audiencia, pero en ocasiones conoce los grandes rituales solo de oídas, ya que su presencia profanaría esos altos misterios. Mientras que las sociedades tribales consisten en pequeños grupos «cara a cara», o en otros pocos adyacentes, las sociedades arcaicas eran territorialmente extensas y podían incluir a millones de personas. Podría parecer que

---

1 Una versión previa de la introducción de este capítulo fue publicada en forma de ensayo con el título «What Is Axial about the Axial Age», *Archives Européennes de Sociologie* 46, número 1 (2005): 69-89, Cambridge University Press. Copyright © 2005 Archives Européennes de Sociology. Ha sido reimpreso aquí con permiso del editor.

mantener la coherencia de sociedades tan grandes y extensas requería que la atención y la energía que las sociedades tribales concentraban en el conjunto de la sociedad estuviese ahora concentrada en el gobernante, elevado por encima del estatus normal humano, en relación con seres que eran ya no solo poderosos sino que requerían ser venerados. La elevación de los gobernantes a un estatus desconocido en las sociedades tribales fue de la mano con la elevación de los dioses a un estatus de mayor autoridad que la de los seres poderosos, a los que fueron sustituyendo gradualmente. Por supuesto, en las sociedades arcaicas la mayoría de las personas siguieron viviendo en pequeños grupos cara a cara y teniendo una vida ritual propia, solo ligeramente articulada por los grandes rituales reales en el centro imperial, y pareciéndose de muchas maneras a la vida ritual de las sociedades tribales.

Tanto las religiones tribales como las arcaicas son «cosmológicas», en el sentido de que lo sobrenatural, la naturaleza y la sociedad estaban fusionados en un solo cosmos. El Estado primitivo extendió en gran medida la comprensión temporal y espacial del cosmos, pero, como sostuvo Thorkild Jacobsen, el cosmos era visto todavía como un Estado; la homología entre realidad sociopolítica y realidad religiosa estaba intacta[2]. Como hemos visto, el establecimiento del Estado primitivo y el comienzo de la sociedad arcaica destruyó el precario igualitarismo de cientos de miles, si no millones, de años de evolución de los hominidos, pero con ello se hicieron posibles sociedades mucho más grandes y más complejas. Un radical simbolismo que combinaba dominio y protección produjo un nuevo sentido del poder divino combinado con el poder social, representado con formas de ritual totalmente nuevas, que incluían, principalmente, sacrificios —incluidos sacrificios humanos— como expresión concreta de una radical diferencia de estatus.

Si el equilibrio del igualitarismo tribal nunca había sido fácil de mantener y empezaba a dar lugar a modestas diferencias de estatus mucho antes del surgimiento del Estado, el Estado mismo y su simbolización político-religiosa dieron lugar a nuevas formas de inestabilidad. Los periodos intermedios, como hemos visto, suscitaron serios interrogantes sobre el orden cosmológico: ¿dónde está el rey? ¿Dónde está el dios? ¿Por qué estamos hambrientos? ¿Por qué hay unos atacantes que nos están matando y nadie nos defiende? Una vez que la unidad política se hubo reafirmado, esas preguntas pudieron ser resueltas, pero las grietas perduraron, y aparecieron nuevas percepciones, como la idea de que el gobierno está condicionado por el favor divino y puede serle retirado a los gobernantes malvados, o que los individuos pueden apelar directamente a los dioses sin la mediación del culto reinante. Tales percepciones serían claramente

2 Thorkild Jacobsen, «The Cosmos as a State», *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man,* Henri Frankfort, Mrs. Henri Frankfort, John A. Wilson y Thorkild Jacobsen (eds.) (Pelican, Harmondsworth, 1949 [1946]), 137-199.

expresadas en la era axial, pero en la sociedad arcaica seguían siendo solamente grietas en una continuada unidad cosmológica[3].

Al tratar de la era axial, aproximadamente los siglos centrales del primer milenio a. de C., necesitaremos tener en cuenta una serie de temas definicionales y el grado en que desarrollos aparentemente paralelos fueron realmente similares. Pero quisiera empezar la consideración de los fenómenos axiales de manera un tanto concreta. Como hemos visto, rey y dios emergieron juntos en la sociedad arcaica y continuaron su estrecha asociación a lo largo de su historia. No es sorprendente, por tanto, que la era axial contemple algunos nuevos cambios drásticos en la relación entre dios y rey. No es que esos símbolos o la estrecha relación entre ellos fueran abandonados, sino que fueron transformados de maneras singularmente nuevas. Una de las preguntas que se repite es: ¿quién es el (verdadero) rey, el que realmente refleja la justicia divina?

En Grecia, Platón dice a los atenienses que no miren a Aquiles, el héroe de la aristocrática cultura griega (debemos recordar que Aquiles era un reyezuelo y su madre una diosa), sino a Sócrates, en absoluto un aristócrata, sino un cantero y un entrometido, que hacía preguntas sobre las que la gente prefiere no pensar. Porque es Sócrates, el amante de la sabiduría, el filósofo, el que debiera ser rey, el que sería el único rey verdaderamente legítimo.

En China, es Mencio (370-289 a. de C.), que vivió 200 años después de Confucio (en las fechas convencionales, 551-479 a. de C.), quien nos dice que fue Confucio, el funcionario fallido que reunió a unos pocos seguidores mientras viajaba de Estado en Estado por la antigua China, no consiguiendo nunca una influencia real en ninguna parte, el rey no coronado, el único en torno al cual el imperio podía haber sido correctamente ordenado, y por su implicación, él, Mencio, fue otro que debió haber sido coronado, aunque su éxito en la vida no fue mayor que el de Confucio.

En India, ¿quién fue el Buda? Fue el hijo de un rey y debió haber sucedido a su padre, pero en vez de ello abandonó su reino y su familia, y se retiró al bosque para convertirse en un asceta en busca de iluminación.

En Israel, la tensión entre Dios y rey era endémica en el periodo de la monarquía: en ocasiones Dios parece haber hecho un pacto eterno con la Casa de David, otorgando un estatus cuasi divino a la monarquía, pero a menudo los reyes, incluido David, son retratados como pecadores o incluso enemigos de Yahvé que fueron castigados por sus malas acciones.

---

3 En *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion* (Princeton University Press, Princeton, 1997 [1985]), Marcel Gauchet considera que el surgimiento de un Estado que se centra en un rey divino o casi divino desestabiliza lo que él denomina la «religión primigenia», que describe como igualitaria e inmóvil. A pesar de que su idea de la religión preestatal como el «reino del pasado absoluto» es escasamente aceptable y fracasa a la hora de comprender la diversidad y apertura de esas religiones, el énfasis que pone en el surgimiento del Estado arcaico como la precondición esencial para la era axial sin dudas es correcto. Véanse especialmente los capítulos 1 y 2 en las páginas 23-46.

Pero en el exilio de Babilonia, cuando la monarquía davídica, el templo de Jerusalén, y la tierra misma se habían perdido, Yahvé fue proclamado como el único Dios existente, y un Dios que puede elegir a quien él quiera para que sirva a sus propósitos: incluso el rey de Persia podía ser mesías de Dios. El cristianismo ejerció sus propios cambios en este tema, utilizando el viejo epíteto real del rey como Hijo de Dios (y el linaje davídico de Jesús estaba confirmado) de una manera nueva, proclamando el reino de Cristo Rey incluso en la cruz. Y Mahoma, el profeta elegido por Dios, fue, como Moisés, si no un rey, sí seguramente el gobernante de un pueblo. Aquellos que guiaron a la comunidad después de la muerte de Mahoma proclamarían su derecho a gobernar como sucesores (*jalifa*) del profeta[4]. La antigua unidad de Dios y rey se quebró radicalmente en todos los casos y, sin embargo, paradójicamente, se reafirmó en las nuevas formulaciones axiales.

Llegados a este punto estaría bien recordar uno de los principios centrales de esta investigación: nada se pierde para siempre. Del mismo modo que los rituales cara a cara de la sociedad tribal siguen de forma disimulada entre nosotros, así la unidad de poder político y religioso, la arcaica «hipoteca», como la llamó Voegelin[5], reaparece continuamente en las sociedades que han experimentado la «transformación» axial. Los reyes que reinaron «por derecho divino» son ejemplos obvios, pero también lo son los presidentes que dicen actuar de conformidad con un «poder superior». En cada punto que toquemos a medida que se va desplegando nuestra historia, tendremos que considerar la relación entre el poder político y el poder religioso. Pero una cosa es cierta: el asunto nunca desaparece.

Como primera aproximación a una comprensión de la era axial, permítanme que nos volvamos hacia la elegante prosa de Arnaldo Momigliano, quien tiene esto que decir de «la situación clásica del mundo antiguo entre el 600 y el 300 a. de C.» :

> Se ha convertido en un lugar común, después de *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (*Origen y meta de la Historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1981), de Karl Jaspers —el primer libro original sobre historia aparecido en la Alemania de la posguerra en 1949— hablar del *Achsenzeit*, de la era axial, que incluía la China de Confucio y Lao-Tse, la India de Buda, el Irán de Zoroastro, la Palestina de los Profetas y la Grecia de los filósofos, los trágicos y los historiadores. Hay un elemento de verdad muy real en esta formulación. Todas esas civilizaciones exhiben alfabetismo, una compleja organización política que combina gobierno central y autoridades locales, elaborada planificación urbana, avanzada tecnología del metal y la prácti-

4 El cristianismo y el islam quedan cronológicamente fuera de la era axial y solo son comprensibles históricamente como desarrollos del avance axial de Israel.

5 Eric Voegelin, *Israel and Revelation*, vol. 1 del libro *Order and History* (Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1956), 164.

ca de una diplomacia internacional. En todas esas civilizaciones hay una profunda tensión entre poderes políticos y movimientos intelectuales. Por doquier son notables los intentos de introducir mayor pureza, mayor justicia, mayor perfección y una más universal explicación de las cosas. Nuevos modelos de realidad, ya fueran mística o profética o racionalmente entendidos, son propuestos como una crítica a, y una alternativa de, los modelos imperantes. Estamos en la era de la crítica[6].

Momigliano señala dos aspectos de la era axial que tendremos que tener en cuenta con más detalle. Uno es el de las características de fondo de sociedades que de algún modo están «más evolucionadas» que las sociedades que las precedieron. Otro es el de los nuevos desarrollos en el ámbito del pensamiento —político, ético, religioso, filosófico— que él resume con el significativo término de «crítica».

Si volvemos al propio Jaspers, veremos que, como Momigliano, está interesado en una descripción históricamente empírica de la era axial, pero su preocupación es primordialmente existencial —¿dónde estamos en la historia?—, como se deduce del título de su libro *Origen y meta de la Historia*. Sus fechas son ligeramente diferentes: entiende que «el eje de la historia hay que encontrarlo en el periodo en torno al 500 a. de C., en el proceso espiritual que tuvo lugar entre el 800 y el 200 a. de C.». Es ahí cuando, escribe, «el Hombre, tal como lo conocemos hoy, vino al mundo»[7]. Tanto Jaspers como Momigliano dicen que las figuras de la era axial —Confucio, Buda, los profetas hebreos, los filósofos griegos— están vivos para nosotros, son nuestros contemporáneos, de un modo en que no lo están figuras anteriores. Nuestro mundo cultural y las grandes tradiciones que todavía nos definen de diversos modos se originan todos en la era axial. Jaspers plantea la pregunta de si la modernidad es el comienzo de una nueva era axial, pero deja la respuesta abierta. En cualquier caso, aunque hayamos elaborado enormemente las percepciones axiales, no las hemos dejado atrás, al menos no todavía.

Antes de intentar definir con mayor precisión la naturaleza de las innovaciones culturales de la era axial, tenemos que tener en cuenta lo más detalladamente posible el contexto social en el que surgieron las mismas. Varias características mencionadas por Momigliano —gobierno central, planificación urbana, diplomacia internacional— estaban ya presentes en las sociedades arcaicas, como lo estaban el alfabetismo y la metalurgia. Pero hubo cambios significativos en esas dos últimas características. El hierro estaba sustituyendo al bronce en la agricultura y en la guerra, pero la transición era desigual y gradual: la «Edad de Hierro» no fue la causa de los otros cambios. En particular, por lo que parece, el hierro fue más

6 Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization* (Cambridge University Press, Cambridge, 1975), 8-9.

7 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1953 [1949]), 1.

importante en aumentar la eficiencia de la guerra que en transformar los medios de producción. Sin embargo, el uso de herramientas de hierro tuvo que haber contribuido al incremento gradual de la población que caracterizó el primer milenio a. de C. y el empleo de armas de hierro a la ferocidad de las guerras del primer milenio. Y aunque el alfabetismo se remonta hasta el 3000 a. de C., es verdad que en gran medida siguió siendo un alfabetismo artesanal, relegado a pequeños grupos de escribas, hasta bien avanzado el primer milenio. Las escrituras alfabéticas estaban sustituyendo a las cuneiformes de Mesopotamia y a los jeroglíficos egipcios, y estaban en uso en Grecia, Israel e India, ampliando considerablemente el círculo del alfabetismo. China mantenía el uso de caracteres, que podían parecer problemáticos a los cuneiformes y jeroglíficos rivales, pero aunque requerían gran capacidad de memoria eran más fáciles de utilizar que las arcaicas escrituras de Occidente, y leer y escribir estuvo claramente en crecimiento en la China de finales del primer milenio.

Una importante característica en la que Jaspers hace hincapié es que ninguna de las que él llama «transformaciones» axiales, un término que necesitaremos considerar más adelante, tuvo lugar en los centros de grandes imperios. Más bien, en todos los casos, «hubo una multitud de pequeños Estados y ciudades, una lucha de todos contra todos, lo que, para empezar, permitió sin embargo una asombrosa prosperidad, un despliegue de vigor y de riqueza»[8]. Tendremos que examinar más minuciosamente cómo funcionó esa situación en cada caso, pero en general la competición entre pequeños Estados creó la posibilidad del surgimiento de intelectuales itinerantes que no funcionaban en la esfera de sacerdocios o burocracias centralizadas, y por lo tanto más estructuralmente capaces de la crítica que Momigliano entendió como central a la era axial, y que Jaspers definió como la capacidad de «cuestionar toda actividad humana y concederle un nuevo significado»[9].

La mención de Jaspers a la combinación de una prosperidad, que implica un incremento de riqueza y vigor, con unas guerras incesantes, trae a colación dos puntos adicionales sobre la era axial que requieren ser mencionados. Aunque los pesos estándar de los metales preciosos se habían utilizado en las transacciones económicas de las sociedades arcaicas, es solamente en la era axial cuando se generalizó la acuñación de moneda, originándose tal vez en Asia Menor, pero haciéndose rápidamente habitual en las ciudades griegas y fenicias, Oriente Próximo, India y China. Los fenicios inventaron la forma más primitiva del ábaco. Lo que esos desarrollos nos dicen es que el comercio se incrementaba por todo el mundo antiguo. La economía de mercado seguramente era solo incipiente a mitad del primer milenio, y muchas áreas rurales estaban muy escasamente

8 *Ibid.*, 4.
9 *Ibid.*, 6.

afectadas por ella, pero sabemos que las relaciones mercantiles tienden a desestabilizar las relaciones de parentesco y de estatus largamente establecidas, de manera que eso también ha de añadirse como un factor de fondo que contribuyó a la volatilidad social de la era axial[10].

La referencia de Jaspers a una situación bélica que llegaba casi a ser una guerra de todos contra todos parece referirse a las incesantes guerras entre pequeños Estados, como podemos ver en la antigua Grecia, las monarquías israelitas, el norte de India y el norte de China de la era axial. Pero había otro factor que se añadía a la inestabilidad militar: el auge de Estados territorialmente grandes y militarmente más eficaces que sus predecesores de la Edad de Bronce, especialmente en Oriente Próximo. Incidieron en las incipientes sociedades axiales y actuaron para desestabilizarlas. El primer ejemplo obvio es el del Imperio neo-asirio (934-610 a. de C.)[11]. Como sabe cualquiera que esté familiarizado con la Biblia hebrea, Asiria destruyó el reino de los israelitas del norte, el reino de Israel, en el 722 a. de C., e hizo del reino meridional, el reino de Judá, un Estado vasallo a lo largo de la mayor parte del siglo VII. La presión asiria sobre las ciudades fenicias de la costa mediterránea estimuló la colonización fenicia de la costa del norte de África (donde la colonia más importante, Cartago, fue fundada a comienzos del milenio), de Sicilia y de diversos puntos del Mediterráneo occidental. Aunque los asirios no incidieron directamente sobre los griegos, la expansión fenicia ayudó a estimular la colonización griega desde la costa del Mar Negro hasta el Mediterráneo occidental. La breve expansión neobabilónica acabó con el reino de Judá en el 587 a. de C., seguida inmediatamente por el Imperio persa aqueménida (*ca.* 550-330 a. de C.), que se convirtió en el imperio territorialmente más extenso de la historia hasta entonces, influyendo poderosamente en Judá en el periodo del postexilio, desafiando a fondo a los griegos en su tierra, con importantes consecuencias culturales, y gobernando el valle del Indo en India, coincidiendo precisamente con el florecimiento axial en el valle del Ganges. De este modo, todos los casos axiales con excepción de China experimentaron la presión persa en momentos críticos de su de-

---

10 En «The Growth of the Mediterranean Economy in the Early First Millennium BCE», *World Archaeology* 24 (1993): 361-378, Susan y Andrew Sherratt describen el extraordinario crecimiento económico que se produjo en Oriente Próximo y en el Mediterráneo durante la primera mitad del primer milenio: «En el año 1000 a. de C. la mayor parte del Mediterráneo era efectivamente prehistórico, hacia el 500 a. de C. se formaron una serie de zonas bien diferenciadas dentro del sistema mundial». No solo hubo un crecimiento signficativo del comercio sino también un incremento de la manufactura, la urbanización y la alfabetización en toda la costa mediterránea. Los Sherratt consideran que la fuerza motriz de este cambio fue fenicia, bajo presión asiria, sobre todo entre los siglos X y VIII. Los griegos empezaron a competir con los fenicios en el comercio y la colonización recién a partir del siglo VII. En el norte de India y el norte de China se produjeron cambios similares, aunque tal vez algunos siglos más tarde.

11 «Neo-asirio» para distinguirlo del antiguo Estado asirio (*ca.* 1900-*ca.* 1830 a. de C.) y del Estado medio asirio (*ca.* 1400-*ca.* 1050).

sarrollo. La misma Persia es a menudo incluida como un caso axial, pero todo lo relativo a Zoroastro (incluidas sus fechas, que varían, de acuerdo con diferentes autoridades, desde mediados del segundo milenio a mediados del primero), al zoroastrismo (incluidos los contenidos y las fechas de las escrituras zoroastristas), así como al grado y al modo en el que el zoroastrismo fue institucionalizado en la Persia aqueménida, está sometido a discusión debido a los enormes problemas con unas fuentes muy limitadas. Por esta razón, lamentablemente, omitiré al zoroastrismo de mi exposición de casos axiales en este capítulo. Nos quedamos en la incómoda postura de reconocer un significativo impacto persa en tres de los cuatro casos axiales bien documentados mientras la misma Persia sigue siendo en buena medida un cero histórico[12].

Aunque Jaspers acredita a Alfred Weber como una de las fuentes de la idea de la era axial, casi con certeza que también le influyó Max Weber, un temprano e importante asociado de Jaspers. Aunque el estudio comparativo de las religiones del mundo de Max Weber implica algo parecido a la hipótesis axial, el único punto de sus escritos en el que he encontrado una afirmación precisa de algo parecido a la era axial es su referencia a una «era profética», que incluye movimientos proféticos de los siglos VIII y VII a. de C., que incluso llegan a los siglos VI y V, en Israel, Persia e India, con casos análogos en China. Tales movimientos parecen ser el trasfondo de la posterior emergencia de las religiones del mundo[13].

Después de mencionar a Max Weber como precursor, necesito mencionar a otros dos expertos que llevaron más allá la idea de Jaspers después de que este hubiera puesto «la era axial» en el mapa. Uno de ellos es Eric Voegelin, con su gran *Order and History* en cinco volúmenes[14], en el que habla de «saltos múltiples y paralelos en el ser» en el primer milenio a. de C. Específicamente, un salto en el ser describe un movimiento desde una compacta simbolización cosmológica, característico de lo que hemos llamado sociedades arcaicas, hasta un simbolismo diferenciado de alma individual, la sociedad, y de realidad trascendente en los casos axiales. Voegelin no menciona a Jaspers hasta el volumen 2, y para criticarlo, pero parece deberle una deuda mayor de la que reconoce[15].

El otro estudioso influenciado por Jaspers que merece ser mencionado es S. N. Eisenstadt, el cual ha hecho más que ningún otro para hacer

---

12 Véase *Alien Wisdom*, de Momigliano, cap. 6, «Iranians and Greeks», 123-150, sobre la decepcionante calidad de las observaciones respecto al Imperio persa que nos han llegado de los griegos, al igual que las serias limitaciones de otro tipo de documentos.

13 Max Weber, Guenther Roth y Claus Wittich (eds.), *Economy and Society*, (University of California Press, Berkeley, 1978 [1921-1922]), 441-442, 447.

14 Eric Voegelin, *Order and History*, 5 vols. (Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1956-1987).

15 Eric Voegelin, *The World of the Polis*, vol. 2 de *Order and History* (1957), 19-23. En el volumen 4, *The Ecumenic Age* (1974), 2-6, Voegelin abandona la idea de que el salto en el ser pueda localizarse en un periodo en concreto de la historia y admite su deuda previa con la obra de Jaspers.

de la era axial el núcleo de la sociología histórica comparativa. Eisenstadt pone el foco en un aspecto central del análisis de Jaspers, la «tensión básica entre los órdenes trascendente y mundano», y en «el nuevo tipo de élite intelectual» interesada en la posible restructuración del mundo de acuerdo con la visión trascendental[16]. Hace hincapié en la aparición de lo que llama «reflexividad», la capacidad de examinar las propias suposiciones, en la era axial, lo cual es similar, creo, a lo que Momigliano quiere decir con «crítica». Eisenstadt ha estimulado a los especialistas en diversos campos a escribir sobre la era axial, y en lo sucesivo haré uso a menudo de la obra de estos, así como de la del propio Eisenstadt.

Volveré, tras examinar los casos individuales, a la cuestión de hasta qué punto podemos generalizar acerca de las condiciones sociales presentes en el contexto de los desarrollos axiales. Pero es necesario, antes de considerar los casos, caracterizar de manera un poco más específica el contenido cultural de la era axial: en pocas palabras, ¿qué hizo axial a la era axial? Esta pregunta ha provocado no poco desacuerdo, así como algunos interrogantes sobre si podemos incluso hablar de una era axial, dadas las diferencias entre los distintos casos. Por ejemplo, el énfasis de Eisenstadt en la distinción entre trascendental y mundano ha sido cuestionada en el caso de China, por su inveterado «estemundismo»[17]. Johann Arnason ha señalado que la «afirmación más condensada» de Jaspers sobre la era axial, describiéndola como el momento en el que «el hombre se hace consciente del Ser como un todo, de él mismo y de sus limitaciones», y «experimenta lo absoluto en lo más profundo de su mismidad y en la lucidez de la trascendencia», es notablemente similar a la propia versión de Jaspers de la filosofía existencial[18]. En los debates sobre la era axial resulta demasiado fácil recurrir a nuestros propios presupuestos o tomar uno de los cuatro casos (por lo general Israel o Grecia) como paradigmático para todos los demás. ¿Hay un marco teórico en el que situar la era axial que nos ayude a evitar en la medida de lo posible estas trampas? Creo que lo

---

16 S. N. Eisenstadt, «Introduction: The Axial Age Breakthroughs - Their Characteristics and Origins», en *The Origins and Diversity of the Axial Age* (SUNY Press, Albany, 1986), 1. Eisenstadt reconoce las contribuciones de Jaspers y Voegelin, y también de la conferencia de Daedalus sobre la era axial, organizada por Benjamin Schwartz y publicada como *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium* BC, número especial, *Daedalus* 104, número 2 (primavera 1975). En particular, Eisenstadt señaló el énfasis que Schwartz puso en «el esfuerzo por la trascendencia» durante la era axial en su ensayo «The Age of Transcendence», en el volumen de *Daedalus*. Véase también S. N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 vols. (Brill, Leyden, 2003), sobre todo los ensayos del volumen 1, punto 2, «Axial Civilizations». La recopilación de textos sobre la era axial en la que Eisenstadt ha participado recientemente es *Axial Civilizations and World History*, Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt y Björn Wittrock (eds.) (Brill, Leyden, 2005).

17 Respecto a las dudas sobre China, véase Mark Elvin, «Was There a Transcendental Breakthrough in China?», en Eisenstadt, *Origins and Diversity*, 325-359. Se han hecho análisis semejantes para el caso de Grecia.

18 Johann Arnason, «The Axial Age and Its Interpreters: Reopening a Debate», en Arnason, Eisenstadt y Wittrock, *Axial Civilizations*, 31-32. Se refiere al pasaje de Jaspers en *Origin and Goal*, 2.

hay: el marco de la evolución de la cultura y la cognición humana que esbocé en el capítulo 3.

Allí vimos que Merlin Donald describe la evolución de la cultura humana como desplegándose en cuatro fases. La primera es la cultura episódica, en la que los humanos, junto a todos los mamíferos superiores, aprenden a comprender y a responder a la situación inmediata en la que se encuentran. Después, tal vez remontándose a hace 2 millones de años, vino la cultura mimética, la utilización prelingüística, aunque no necesariamente prevocal, del cuerpo, tanto para representar imaginativamente acontecimientos como para comunicarse con los demás a través del gesto expresivo. Luego, hace unos 100.000 años o más, con el desarrollo del lenguaje tal como lo conocemos, vino la cultura mítica, que Donald describe como «un sistema unificado y colectivamente sustentado de metáforas explicativas y reguladoras. La mente ha extendido su alcance más allá de la percepción episódica de eventos, más allá de la reconstrucción mimética de episodios, hasta un modelado integral de todo el universo humano». Cada aspecto de la vida, dice, «es permeado por el mito»[19]. Aunque el mito proporciona una comprensión integral de la vida, lo hace exclusivamente mediante el uso de la metáfora y la narrativa. Además, la cultura mítica fue, hasta muy tarde en su historia, excepto por dibujos de varios tipos, una cultura exclusivamente oral. En el capítulo 3 me referí, pero no describí, la cultura teórica, la más reciente de las fases de Donald. Mi argumentación consistirá en que la transformación axial implicó el surgimiento de la cultura teórica en diálogo con la cultura mítica como un medio para «el modelado integral de todo el universo humano», así que ahora debo pasar a la descripción de la cultura teórica.

Donald comienza su descripción de la cultura teórica negativamente, diciéndonos que implicaba «una ruptura con el dominio del lenguaje hablado y de los estilos narrativos de pensamiento»[20], pero una ruptura con ese dominio no significa el abandono de formas anteriores de adaptación cognitiva. Los humanos son todavía criaturas episódicas, miméticas y míticas, aunque, como en transiciones anteriores, el surgimiento de una nueva forma de cognición cultural al final implica la reorganización de las formas anteriores.

Los elementos clave de la cultura teórica se desarrollaron gradualmente; consistieron en la invención gráfica, la memoria externa y la construcción de la teoría[21]. La invención gráfica comenzó relativamente pronto, con la pintura corporal, la pintura de arena, la gran pintura de las cuevas del Paleolítico y demás, pero su contribución clave al surgimiento de la cultura teórica fue su capacidad de proporcionar almacenamiento

---

19 Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1991), 214.

20 *Ibid.*, 269.

21 *Ibid.*, 272.

de memoria externa, es decir, una memoria fuera del cerebro humano. La primitiva escritura es claramente un paso significativo más allá de la pintura en la suma de información cognitiva que podía almacenarse, pero los poco manejables sistemas de escritura primitivos y el limitado número de personas que podían utilizarlos significaba que eran precursores, más que plenas realizaciones, de posibilidades de la cultura teórica. Nada sorprendentemente, Donald ve la cultura griega del primer milenio a. de C. como el lugar en el que la cultura teórica emergió por primera vez claramente, y al eficiente sistema de memoria externa proporcionado por un sistema de escritura plenamente alfabético como un aspecto (no una causa) de esa emergencia. Describe la importancia de la memoria externa como sigue:

> La memoria externa es una característica crítica del moderno conocimiento humano, si tratamos de construir un puente evolutivo desde el Neolítico a las modernas capacidades cognitivas o un puente estructural desde la cultura mítica a la teórica. El cerebro puede no haber cambiado recientemente en el mapa genético, pero su vínculo con una red de acumulación de memoria externa le permite poderes cognitivos que no hubieran sido posibles aisladamente. Esto es más que una metáfora; cada vez que el cerebro realiza una operación en concierto con el sistema externo de almacenamiento simbólico se convierte en parte de una red. Su estructura de memoria es temporalmente alterada; y la localización del control cognitivo cambia[22].

Pero la invención gráfica, y la memoria externa que hace posible, son solamente los prerrequisitos esenciales para el desarrollo de la cultura teórica, que es la capacidad de pensar analíticamente en vez de narrativamente, de construir teorías que pueden ser lógica y empíricamente criticadas. Donald cita a Bruner al describir los dos modos de pensamiento evidentes en los humanos modernos como narrativo y analítico[23]. Y el propio Bruner reconoce a un distinguido precursor cuando utiliza como epígrafe de su libro el siguiente pasaje de William Jones: «Decir que todo el pensamiento humano es esencialmente de dos tipos —por un lado el razonamiento, y por el otro el pensamiento narrativo, descriptivo, contemplativo— es decir solo lo que la experiencia de cada lector corroborará»[24]. De manera que el pensamiento analítico o teórico no desplaza, sino que se añade, al pensamiento narrativo, un punto esencial para nuestra comprensión de la era axial.

En cierto sentido, algo como el pensamiento teórico, la capacidad de extraer conclusiones de ejemplos externos a un contexto narrativo, re-

---

22 *Ibid.*, 312.

23 *Ibid.*, 273.

24 Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986), xiii. Descubrí la fuente de la cita de James en William James, «Brute and Human Intelligence», *Writings, 1878-1899* (Library of America, Nueva York, 1992 [1878]), 911.

corre todo el camino de vuelta: la mimética de desconchar una piedra seguramente requería de un grado de pensamiento deductivo. A un nivel práctico, los «primitivos» eran tan lógicos como nosotros, una de las principales razones por las que la idea de Lucien Lévy-Bruhl de que eran «prelógicos» ha suscitado tanto desprecio[25]. Incluso si reducimos nuestra definición a algo como reflexión racional consciente, podemos encontrarnos con ejemplos anteriores a la era axial. La necesidad práctica de una precisión «calendarial» en la agricultura llevó incluso a algunas sociedades preliterarias a una especie de «astronomía primitiva», en la que, dice Donald, eran ya incipientes muchos elementos de la ciencia moderna: «la observación sistemática y selectiva, y la recopilación, codificación y finalmente el almacenamiento visual de datos; el análisis de datos almacenados para establecer regularidades y estructuras cohesionadas; y la formulación de predicciones sobre la base de esas regularidades... La teoría aún no había llegado a ser tan reflexiva y objetiva como lo sería más tarde; pero el modelado simbólico de un universo mayor había comenzado»[26]. Comenzado, pero, como quizá también en campos tales como el de la metalurgia, la teoría permaneció al nivel de la especialización artesana, sin desafiar al mito en el nivel más general de la autocomprensión cultural; ahí el mito en el sentido de una narrativa con carga ética y religiosa siguió en gran medida sin verse afectado por los nuevos desarrollos.

Lo que a los ojos de Donald hizo única a la Grecia del primer milenio fue la «reflexión por su propio bien», yendo «más allá de la ciencia pragmática u oportunista» y resultando en «lo que puede llamarse la actitud teórica»[27]. Donald no relaciona su argumento con el problema de la era axial, ya que solamente selecciona a Grecia como el lugar en el que surgió la actitud teórica, pero Yehuda Elkana, mientras que también se centra en Grecia, relaciona su argumentación con el problema axial general en su contribución al libro editado en 1985 por Eisenstadt, *The Origins and Diversity of the Axial Age*. Su trabajo se titula «El surgimiento del pensamiento de segundo orden en la Grecia clásica», y lo que quiere decir con «pensamiento de segundo orden» está cerca de la «actitud teórica» de Donald[28]. Siguiendo a Donald, estoy utilizando el término «teoría» distinguiéndolo del término «narrativa». Elkana está menos preocupado por la distinción entre narrativa y teoría que por, en palabras de Donald, la distinción entre teoría y «la actitud teórica». Para Elkana, la teoría de pri-

---

25 Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (Librairie Felix Alcan, París, 1922); traducido al inglés como *Primitive Mentality* (George Allen and Unwin, Londres, 1923). Una lectura más cuidadosa de Lévy-Bruhl demuestra que no era en absoluto tan ridículo como muchos afirmaban que era.

26 Donald, *Origins of the Modern Mind*, 339-340. 27.

27 *Ibid.*, 341.

28 Yehuda Elkana, «The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece», en Eisenstadt, *Origins and Diversity*, 40-64. Eisenstadt emplea a menudo la frase «pensamiento de segundo orden» como sinónimo de su término «reflexividad».

mer orden puede ser bastante compleja, como pueden serlo, por ejemplo, las matemáticas y el inicio del álgebra en Babilonia, o la astronomía calendarial señalada antes, pero implica solamente una directa exposición racional, o la reflexión sobre la base de la exposición. El pensamiento de segundo orden es «pensamiento sobre el pensamiento»; es decir, intenta comprender cómo se hace posible, y puede defenderse, la exposición racional. Uno de los primeros ejemplos es la demostración geométrica, asociada a Pitágoras en la antigua Grecia. La demostración geométrica no solo afirma las verdades geométricas, sino también los fundamentos para pensarlas como verdades, es decir, demostraciones que en principio podían ser refutadas, o sustituidas por demostraciones mejores. Para Elkana los argumentos de varios de los filósofos presocráticos de que el universo está formado por el agua o el fuego o la mente, aunque eran claramente teorías y no mitos (tendremos que preguntarnos más tarde sobre la relación entre tales mitos y teorías), no implican un pensamiento de segundo orden, ya que no buscan refutar las alternativas. Se podría pensar que lo hacían implícitamente, ya que cada presocrático ofrecía a cambio su teoría alternativa. El valor de la postura de Elkana, sin embargo, no está en los detalles, sino en la ayuda que nos ofrece para ver que la «teoría» precede a la era axial, al menos en áreas escogidas tales como la astronomía y las matemáticas, pero que es precisamente la emergencia del pensamiento de segundo orden, la idea de que hay alternativas que tienen que ser argumentadas, lo que marca la era axial.

Elkana cita un pasaje de Momigliano que mencioné anteriormente para aportar el punto decisivo: «Nuevos modelos de realidad, ya sea mística o profética o racionalmente entendidos, son propuestos como una crítica de, y una alternativa a, los modelos reinantes»[29]. Tenemos aquí, no teorías sobre ámbitos limitados de la realidad, incluso no pensamiento de segundo orden sobre un área limitada de la realidad como la demostración geométrica, sino pensamiento de segundo orden sobre cosmología, lo que para las sociedades que acababan de emerger de la era arcaica significaba un pensamiento sobre las premisas político-religiosas de la sociedad misma. Es el pensamiento de segundo orden en esa área central de la cultura, previamente ocupado por el mito, el que dio origen a la idea de transcendencia, tan frecuentemente asociada con la era axial: «El avance transcendental tuvo lugar cuando a raíz del peso del segundo orden de alternativas enfrentadas se siguió una tensión casi insoportable que amenazaba romper el tejido de la sociedad, y la resolución de la tensión se halló creando un ámbito transcendental y luego encontrando un puente soteriológico entre lo mundano y lo transcendental»[30]. Pero aquí Elkana, un historiador de la ciencia, está, creo, perdiendo el paso. En la historia de la ciencia, el esfuerzo por dar sentido a lo que ha llegado a ser reco-

29 Momigliano, *Alien Wisdom*, 9.
30 Elkana, «Emergence», 64.

nocido como anomalías empíricas que no encajan en las ideas existentes, conduce a la creación de una nueva teoría abstracta, un nuevo «orden de la realidad», si se quiere, que consigue dar sentido a esas anomalías. Pero «crear un ámbito transcendental» implica algo más sustancial que una teoría científica. Puesto que los ámbitos transcendentales no están sujetos a la refutación del modo en que lo están las teorías científicas, requieren inevitablemente una nueva forma de narrativa, es decir, una nueva forma de mito. En el capítulo 5 señalé que la «especulación mítica» —mito que contiene un elemento de teoría reflexiva— ya aparecía en varias sociedades arcaicas. La transición a la transcendencia implicó una radicalización de la especulación mítica, pero no su abandono.

La revolución religiosa de Akenatón a mediados del siglo XIV a. de C. ilustra vívidamente la diferencia entre mito y especulación mítica. No es en absoluto cierto que en una cultura mítica no haya cambio; incluso los dioses cambian. Algunos son olvidados, otros degradados, otros elevados a la primacía. De hecho, en Egipto la posición de los dioses supremos fue inestable: primero Horus, luego Re, luego Amón o Amón-Ra, luego Ptah, luego, en tiempos ptolemaicos, Isis, y así sucesivamente. Ninguno de esos cambios fue traumático; a ninguno de los dioses que perdieron su primacía se les negó la existencia. El modo de cambiar una cultura mítica es contar una historia diferente, por lo general una historia solo algo diferente, que no implica negar cualquier historia previa. La comúnmente destacada «tolerancia» del politeísmo, como señaló David Hume, por ejemplo[31], no es la virtud moral de la tolerancia como hoy la entendemos, sino que es parte de la estructura misma de la cultura mítica. Ciertos mitos y los dioses cuyas acciones narran pueden ser más importantes que otros, pero el tema de la verdad y falsedad no se suscita. La idea misma de mito como «un relato que no es verdadero» es un producto de la era axial: en las sociedades tribales y en las arcaicas, los creyentes en un mito no tienen necesidad de encontrar falsos los mitos de los demás.

Pero eso es precisamente lo que hizo Akenatón: declaró que todos los dioses salvo Atón eran falsos; estableció el criterio de la verdad y la falsedad de un modo que hundió un puñal en el corazón de la religión tradicional egipcia. Como señala Jan Assmann:

> La revolución monoteísta de Akenatón fue no solo la primera sino también la más radical y violenta erupción de una contrarreligión en la historia de la humanidad. Se cerraron los templos, se destruyeron las imágenes de los dioses, se borraron sus nombres y sus cultos se eliminaron. ¡Qué terrible

---

31 Véase David Hume, *The Natural History of Religion*, cap. 9: «Comparison of these Religions [polytheism and monotheism], with regard to Persecution and Toleration», donde Hume compara la tolerancia politeísta con el «celo y el rencor, las más implacables de las pasiones humanas» del monoteísmo. *Hume on Religion*, edición de Richard Wollheim (Meridian, Nueva York, 1964 [1757]), 65.

choque tuvo que significar semejante experiencia para una mentalidad que ve una estrecha interdependencia entre cultura y naturaleza, y para la prosperidad social e individual! La no observancia del ritual interrumpe el mantenimiento del orden cósmico y social[32].

Pera aunque Akenatón cortó de raíz el mito tradicional, no abandonó el modo mítico y, de alguna manera, fue incluso bastante conservador. La fuente principal de nuestro conocimiento del pensamiento de Akenatón es «El Gran Himno a Atón», que es aún fundamentalmente narrativo[33]. Sin embargo, el «descubrimiento cognitivo» está bastante claro. Atón, el disco solar, es la fuente de la luz y la luz es la fuente de la vida y del tiempo mismo. Ritual y mito no son abandonados, pero se centran exclusivamente en Atón. James Allen ha sostenido que, al entender que la luz es la realidad fundamental del cosmos, Akenatón fue más un «filósofo natural», un precursor de los presocráticos, que un teólogo[34]. Pero Akenatón fue ambas cosas. Y lo que le hizo conservador fue que creyó que Atón se le reveló solamente a él, el faraón, y al pueblo solamente a través del faraón. En la devoción popular, Atón fue representado junto con Akenatón y su esposa, Nefertiti, los tres como dioses. A este respecto, la religión de Akenatón reafirmó la arcaica unidad de dios y rey, aunque, por mucho que fuera su precursora, no llegó a suscitar la crítica cuestión de la relación entre dios y rey, auténtico sello distintivo de la era axial. Además, la pretensión de Akenatón de constituirse en el canal exclusivo de la relación entre dios y el pueblo tuvo lugar en un tiempo en el que la devoción personal, la relación directa de los individuos con los dioses, iba en aumento.

Por muchas razones, la revolución de Akenatón fracasó: el mero conocimiento de su existencia quedó borrado no mucho después de su muerte, para ser redescubierto por los arqueólogos de los tiempos modernos. La razón principal de ese colapso, además del hecho de que la revolución fuera demasiado radical para su tiempo (otros movimientos radicales han sobrevivido en los márgenes de las sociedades que los rechazaron), fue que era exclusivamente el producto intelectual de su fundador. Cuando Akenatón murió no había ni sacerdotes, ni profetas ni un pueblo para continuar con la fe. No obstante, el hecho de que la especulación mítica hubiera hecho una transformación cognitiva que no se repetiría durante

32 Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997), 25. Véase también Erik Hornung, *Akhenaten and the Religion of Light* (Cornell University Press, Ithaca, 1999 [1995]).

33 Miriam Lichtheim, «The Great Hymn to the Aten», en *Ancient Egyptian Literature,* vol. 2, *The New Kingdom* (University of California Press, Berkeley, 1976), 96-100.

34 James P. Allen, «The Natural Philosophy of Akhenaten», en *Religion and Philosophy in Ancient Egypt,* edición de W. K. Simpson, *Yale Egyptological Studies* 3 (1989): 89-101. Véase también Jan Assmann, «Akhanyati's Theology of Light and Time», *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 7, número 4 (1992): 143-175; y Assmann, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs* (Harvard University Press, Cambridge, 2003 [1996]), 214-228.

cerca de mil años es realmente extraordinario. Es una señal del hecho de que, aunque lenta y penosamente, las transformaciones axiales fueron hijas de las culturas arcaicas de las que surgieron.

Pero a lo que quiero llegar ahora, y lo que veremos con más claridad cuando examinemos los casos individuales, es que «transformación», esa palabra problemática, no significa el abandono de lo que hubo antes. La cultura teórica se añade a la cultura mítica y a la mimética —que se reorganizan en el proceso—, pero siguen siendo indispensables en sus respectivas esferas. La cultura teórica es un logro considerable, pero siempre especializado, implicando generalmente el lenguaje escrito en campos inaccesibles para la gente corriente. La vida cotidiana continúa siendo vivida en la interacción cara a cara de los individuos y los grupos y en las pacientes actividades del ganarse la vida en el mundo físico. Es antes que nada mimética (enactiva, por utilizar el término de Bruner) y no necesita de explicación verbal, pero si la explicación lingüística es necesaria, lo será la mayoría de las veces narrativa, no teórica.

He mencionado el hecho de que los rituales cara a cara de la sociedad tribal continúan entre nosotros en forma encubierta. Como ejemplo, tomemos el ritual de darse la mano que con tanta frecuencia forma parte de nuestra vida cotidiana. Arnaldo Momigliano nos dice que el antiguo acto de estrecharse la mano de los romanos, *dexterarum iunctio*, era un viejo símbolo de fe, *fides*, es decir, fe como confianza, y que desde tiempos muy antiguos Fides era una diosa romana. Dice que hay buenas razones para pensar que en Grecia el apretón de manos era una expresión de *pistis*, el equivalente griego de *fides*. Aunque normalmente el apretón de manos simplemente confirmaba la fiabilidad de un acuerdo, con quizá un aura de protección divina, relieves en tumbas áticas sugieren una extensión de la idea, pues «muestran el apretón de manos como un símbolo de Fe en la separación entre los muertos y los vivos. De este modo, darse la mano era no solo una señal de acuerdo entre los vivos, sino el gesto de confianza y fe en la partida suprema»[35]. Para nosotros el apretón de manos es raramente un gesto consciente, pero, sin embargo, uno no se espera ser atacado por alguien a quien se acaba de estrechar la mano. Un rechazo al ofrecimiento de un apretón de manos, sin embargo, haría realmente consciente al gesto ritual: romper el ritual suscita preguntas ominosas que requerirían una explicación.

Nadie ha sostenido con más persistencia que Randall Collins, siguiendo a Durkheim y a Erving Goffman, que la vida diaria consiste en interminables «cadenas rituales de interacción». «El ritual», dice, «es esencialmente un proceso corporal». Mantiene que el ritual requiere de presencia

---

35 Arnaldo Momigliano, «Religion in Athens, Rome, and Jerusalem in the First Century BC», *On Pagans, Jews, and Christians* (Wesleyan University Press, Middletown, Conn., 1987), 76-77. No sabemos hasta dónde se retrotrae el apretón de manos, pero Modigliano lo lleva tanto a los persas y los celtas como a los griegos y los romanos.

corpórea, y pregunta, retóricamente, si una boda o un funeral podrían ser dirigidos por teléfono o por videoconferencia. Su respuesta, claramente, es no. Uno puede filmar en vídeo una boda o un funeral, pero sin la presencia física y la interacción de los participantes no puede tener lugar el ritual[36]. Pero la cultura mimética (enactiva, encarnada) no solo continúa existiendo junto con la cultura teórica: reclama, por así decirlo, algunos de los logros de la cultura teórica. Hubert Dreyfus ha mostrado con detalle cómo habilidades aprendidas con escrupulosa atención a reglas explícitas, tras haberlas incorporado, en buena medida inconscientemente, son al final mucho más eficientes de lo que lo eran en la fase inicial[37]. Sus ejemplos incluyen conducir un coche y el juego de ajedrez experto. En tales casos el experimentado practicante sabe «instintivamente» qué hacer en situaciones exigentes. «El pensamiento crítico» (cultura teórica) en esos momentos solo perturbaría ese proceso y produciría serios errores. Uno puede imaginarse tal proceso de incorporación recorriendo hacia atrás todo el camino, hasta el tallado de piedras del Paleolítico. Lo que se aprendió inicialmente mediante un trabajoso «ensayo y error» se convirtió, con la práctica, en «segunda naturaleza», por así decirlo, incluso antes de que hubiera lenguaje alguno para describirlo. Si imaginamos que los «modernos» viven en un «mundo científico» y han dejado atrás cosas tan primitivas como el ritual, ello se debe solamente a que no hemos observado, como lo han hecho personas como Goffman, Collins y Dreyfus, cuánto de nuestras vidas se vive en rituales y prácticas que tenemos incardinados. Eso no quiere decir que el ritual no fuera contestado: tendencias e incluso movimientos contrarios a los rituales tuvieron lugar en la mayoría de las transformaciones axiales, y periódicamente desde entonces. Esto es algo que tendremos que tener en cuenta a medida que avancemos. Pero en todos los casos, el ritual, cuando es arrojado por la puerta de delante, vuelve por la puerta de atrás: hay incluso rituales antirrituales. Nuestra encarnación y sus ritmos son irremediables.

Si la cultura mimética ha interactuado vigorosamente con la cultura teórica una vez aparecida esta, también es ese el caso con la cultura narrativa. Hay cosas que hace la narrativa que la teoría no puede hacer. En el capítulo 1 señalé que la narrativa realmente constituye el yo, «el yo es una narración»[38]. No solo llegamos a conocer a las personas compartiendo nuestras historias, entendemos nuestra pertenencia a grupos en la medida que entendemos la historia que define al grupo. Una vez que la cultura teórica ha accedido a la existencia, las historias pueden ser sometidas a

---

36 Randall Collins, *Interaction Ritual Chains* (Princeton University Press, Princeton, 2004), 53-54. También expone —de forma convincente en mi opinión— que el verdadero aprendizaje requiere la presencia física de los profesores y los estudiantes para que la «distancia de aprendizaje» sea la mejor posible.

37 Hubert L. Dreyfus y Stuart E. Dreyfus, *Mind over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Age of the Computer* (Simon and Schuster, Nueva York, 1986).

38 Jerome Bruner, *Acts of Meaning* (Harvard University Press, Cambridge, 1990), 111.

crítica —o sea, expuestas al núcleo mismo de las transformaciones axiales—, pero en esferas importantes de la vida, las historias no pueden ser sustituidas por teorías. Como en las ciencias naturales, las historias han sido realmente sustituidas por teorías, algunos han llegado a creer que tal cosa puede suceder en todas las esferas. Aunque los intentos por crear una ciencia de la ética, o de la política o de la religión han dado lugar a percepciones críticas de esas esferas, no han conseguido sustituir a las historias que les aportan su sustancia. Cuando Aristóteles, seguramente uno de los principales teóricos de todos los tiempos, comienza su *Ética*, plantea la pregunta de cuál consideran las personas que es el bien más preciado, y se encuentra con que la respuesta más común es la felicidad. En pocas palabras, comienza partiendo de la opinión, con las historias que las personas cuentan que llevan a la felicidad, y aunque es crítico con esas historias, él no rechaza su sustancia. Aristóteles está de acuerdo con la opinión común de que la felicidad es el bien supremo; lleva su percepción crítica a tener que intentar discernir qué conducirá a la verdadera felicidad. En síntesis, trata de mejorar la historia común con una historia mejor, no con una teoría. Algunos filósofos morales modernos han tratado de crear una ética basada en «solo la razón». Pero cuando los utilitaristas dicen que la ética debería basarse en la consideración del mayor bien para el mayor número, requieren de una sustancial exposición de ese bien para empezar: todavía necesitan un relato acerca de ese bien. Cuando los deontólogos tratan de sortear esa objeción distinguiendo entre el bien, que es culturalmente variable, y lo justo, que es universal, todavía requieren de un relato sobre lo justo que la razón sola no puede producir. Los intentos por crear una «religión dentro de los límites de la sola razón» se enfrentan con el mismo problema: acaban sustituyendo las viejas historias por otras nuevas.

La narrativa, en resumen, es más que literatura, es el modo en que entendemos nuestras vidas. Si la literatura simplemente proporcionase entretenimiento entonces no sería tan importante como es. La gran literatura le habla al nivel más profundo de nuestra humanidad; nos ayuda a comprender mejor quiénes somos. La narrativa no es solo el modo en que comprendemos nuestras identidades personal y colectiva, es la fuente de nuestra ética, nuestra política y nuestra religión. Es, como afirman William James y Jerome Bruner, uno de nuestros dos modos básicos de pensamiento. La narrativa no es irracional —puede ser criticada por el argumento racional— pero no puede derivarse solo de la razón. La cultura mítica (narrativa) no es un subconjunto de la cultura teórica, ni lo será nunca. Es más vieja que la cultura teórica y sigue siendo hasta hoy un modo indispensable de relacionarse con el mundo.

Donald señaló que a lo largo de la mayor parte de su historia la cultura narrativa ha sido oral, y que el desarrollo de la escritura como un sistema de almacenamiento simbólico externo es una condición previa esencial para el surgimiento de la cultura teórica. Aunque la escritura primitiva

parece haber sido en gran medida utilitaria, contabilizando ingresos y gastos de las economías del templo y del palacio, cuando la escritura se utilizó para textos extensos, esos textos fueron más propensos a ser narrativos que teóricos o que incluso cuasi teóricos. Registraban, pero no sustituían, al lenguaje hablado. La escritura fue pensada para ser leída en voz alta (la lectura silenciosa es un desarrollo bastante reciente) a menudo porque la mayoría de la gente, incluso la realeza, seguía siendo analfabeta y necesitaba de escribas que les dijeran lo que estaba escrito. En resumen, aunque la escritura fue una condición previa para la cultura teórica, y el alfabetismo generalizado produce un significativo cambio cultural en una sociedad, la cultura oral ha sobrevivido como indispensable suplemento del alfabetismo.

Hemos visto que en la cultura cara a cara siempre está implicado el cuerpo, aunque dé lugar a una ligera desconfianza con los extraños en los lugares públicos. La interacción humana es a menudo física: hemos señalado el rito común del apretón de manos, pero una palmada en la espalda, un abrazo o un beso implican grados crecientes de intimidad. El lenguaje hablado está encarnado en la cultura mimética y enactiva. Walter Ong ha señalado que la palabra hablada «tiene un alto contenido somático». Escribe: «La palabra oral, como hemos visto, nunca existe en un contexto simplemente verbal, como lo hace una palabra escrita. Las palabras habladas son siempre modificaciones de una situación total, existencial, que siempre compromete al cuerpo. La actividad corporal más allá de la mera vocalización no es adventicia o artificial en la comunicación oral, sino que es natural e incluso inevitable. En la verbalización oral, particularmente en la verbalización pública, la inmovilidad absoluta es en sí misma un gesto poderoso»[39]. No solo el gesto adecuado, sino la palabra hablada, es esencial en muchos rituales. En una boda es el intercambio del «Sí quiero» lo que hace efectivo el ritual. Las palabras de la consagración son igualmente indispensables para una válida Eucaristía.

La especial significación de la palabra hablada en la vida religiosa mucho después de la aparición de la escritura queda demostrada por el generalizado énfasis puesto en la memorización y en la recitación, implicando en ocasiones al cuerpo, como en el movimiento del torso hacia adelante y hacia atrás en la oración de los judíos jasídicos. El valor asociado a la palabra hablada podría llevar a sospechar de la escritura, como si las más elevadas verdades pudieran solo ser comunicadas oralmente; la Séptima Carta de Platón es quizá la más famosa expresión de ese escrúpulo. Ciertas tradiciones —zoroastriana, hindú y budista— han insistido en la transmisión oral de textos a lo largo de extensos periodos de tiempo incluso después de que la

39 Walter J. Ong, *Orality and Literacy* (Methuen, Londres, 1982), 66-67. No es este el lugar para estudiar el asunto fundamental de la relación entre oralidad y alfabetización, pero aparte del libro citado, Walter Ong ha hecho otras contribuciones importantes, al igual que Eric Havelock y Jack Goody.

escritura fuera ya bien conocida. Nada de esto debiera hacernos dudar de la importancia de la palabra escrita; solamente debiera hacernos conscientes de que oralidad y alfabetismo siempre se han solapado, y de que el pleno impacto cultural del alfabetismo es un tanto reciente. Ni quiero tampoco equiparar narratividad con oralidad, aunque la narrativa estuvo mucho tiempo encarnada en el lenguaje oral. Una vez escritas, las narrativas podían ser más fácilmente leídas con detenimiento y comparadas, incrementando de ese modo la posibilidad de la reflexión crítica.

La era axial tuvo lugar en culturas aún en gran medida orales, con solo un incipiente alfabetismo y solo en los inicios de la reflexión teórica, pero en cada caso surgieron conclusiones radicales, más radicales que las de Akenatón. Antes de abordar esos casos, podríamos preguntarnos, una vez más, ¿cómo sucedió tal cosa?

Eric Weil, en una interesante contribución a la edición del *Daedalus* de 1975 sobre la era axial, se preguntaba si las transformaciones están relacionadas con las rupturas, o crisis, si esas crisis no serían la condición necesaria para las transformaciones[40]. Las transformaciones implican no solo un replanteamiento crítico de lo que ha sido heredado, sino también una nueva comprensión de la naturaleza de la realidad, una concepción de la verdad frente a la cual la falsedad del mundo puede ser juzgada, y una demanda de que la verdad sea universal y no simplemente local. ¿Por qué alguien, en una sociedad segura y asentada, estaría tentado por hacer tan radical replanteamiento? El argumento de Weil es que los periodos de severa tensión social que suscitan dudas sobre lo adecuado de la existente comprensión de la realidad, en otras palabras, las crisis serias, pueden ser los antecesores necesarios de las renovaciones culturales. Necesarios pero no suficientes: «Por desgracia para aquellos que ansían las explicaciones generales, las crisis en la historia son extremadamente comunes; las transformaciones extremadamente raras»[41]. Sugiere que fue la amenaza de los persas al tipo de ciudad que los griegos creyeron necesaria para la vida humana lo que pudo haber estimulado la transformación griega; la presión de Asiria, Babilonia y Persia sobre los antiguos israelitas fue lo que les hizo buscar una causa trascendente; y perturbaciones posiblemente similares en la antigua China y en India que ahí se ocultaban detrás de las innovaciones axiales. Los casos negativos, sin embargo, son muchos. Uno de los más desconcertantes es el de los fenicios, que sufrieron presiones de los grandes imperios al mismo tiempo que Israel, su primo lingüístico, y más tarde, en Cartago, enfrentados en una lucha a vida o muerte con Roma. Pero esta cultura notablemente versátil, económicamente innovadora y altamente alfabetizada no experimentó esa transformación, a menos, y ello es altamente improbable, que toda evidencia de tal transformación se haya perdido.

---

40 «Eric Weil, What Is a Breakthrough in History?», *Daedalus* 104, 2 (primavera 1975): 21-36.
41 *Ibid.*, 26.

Weil nos recuerda otro aspecto: aquellos responsables de las innovaciones más radicales tuvieron escaso éxito. A corto plazo, generalmente fracasaron: piénsese en Jeremías, Sócrates, Confucio, Jesús. El budismo finalmente desapareció en India, la tierra natal del Buda. Jaspers lo resume con contundencia: «El periodo axial también terminó en fracaso. La historia prosiguió»[42]. Así que las transformaciones no solo estuvieron precedidas por crisis, estuvieron seguidas por crisis. Historia, en definitiva. Las ideas, sin embargo, al menos las que conocemos, sobrevivieron. Los mismos fracasos que las siguieron estimularon repetidos intentos por recuperar las ideas iniciales, por realizar las hasta ahora no realizadas posibilidades. Es eso lo que ha dotado de tanto dinamismo a las tradiciones axiales. Pero por importantes que sean esas tradiciones para nosotros, y Weil nos recuerda que cualquier conversación sobre una era axial es culturalmente autobiográfica —la era axial es axial debido a lo que ha significado para nosotros[43]—, esas tradiciones no nos dan motivos para el triunfalismo. Los fracasos han sido muchos y es difícil calibrar los éxitos. Es difícil afirmar que hoy, en particular hoy, estemos a la altura de las ideas de los grandes profetas y sabios axiales. Pero ha llegado el momento de echar un vistazo desde más cerca.

EL ANTIGUO ISRAEL

Aunque todo el que ha tratado seriamente sobre la era axial ha incluido al antiguo Israel como un caso axial, está claro que la teoría, si la definimos estrictamente como «pensar sobre el pensamiento», no era una preocupación israelita. La tradición sapiencial, ya presente en los arcaicos Mesopotamia y Egipto, estaba bastante desarrollada en Israel, pero solo incipientemente ocupada en la argumentación lógica en comparación, digamos, con la filosofía griega. No obstante, el antiguo Israel claramente cubre los estándares que hemos defendido en la sección introductoria si recordamos la importancia de la memoria externa, la preocupación por los textos y por su crítica, y la consciente evaluación de fundamentos alternativos para la práctica religiosa y ética. Por utilizar el lenguaje de Momigliano, como se ha citado antes, los textos que estaban siendo elaborados en el antiguo Israel contenían efectivamente «nuevos modelos de realidad» que operaban como «una crítica de, y una alternativa a, los modelos dominantes». Aunque esos nuevos modelos por lo general eran aún expresados de forma narrativa, implicaban un replanteamiento tan fundamental de supuestos religiosos y políticos que tenían una poderosa dimensión teórica. Será nuestra tarea aquí ver cómo esos nuevos modelos se produjeron exactamente.

42 Jaspers, *Origin and Goal*, 20.
43 Weil, «What Is a Breakthrough», 22.

Desde el punto de vista de un moderno enfoque histórico, los datos concernientes al antiguo Israel, y las interpretaciones académicas de esos datos, son casi incomprensibles. Lo que tenemos para trabajar es esencialmente la Biblia hebrea, lo que los cristianos llaman el Viejo Testamento, con algunas pruebas arqueológicas y con alguna aparición de Israel en los archivos de las sociedades vecinas, pero, al final, la Biblia es la fuente primordial. El problema es que después de 200 años de erudición intensiva hay todavía un débil y disputado consenso sobre realidades tan elementales como la datación de los diversos textos bíblicos. Buena parte de la Biblia se presenta a sí misma como historia; no, por supuesto, en el sentido moderno de historiografía crítica sino como una narrativa más o menos continua que se extiende desde la creación hasta el siglo v a. de C. Pero cada página de esa narrativa sirve a algún propósito religioso y, si acaso, puede solo ser útil para la reconstrucción de «lo que realmente sucedió» mediante el más meticuloso de los análisis académicos. Y ese «si acaso» no es un añadido menor: una tendencia de la erudición bíblica contemporánea es la de decir que nunca sabremos lo que sucedió realmente y que tenemos que tratar con la Biblia como lo que es, a saber: una colección de relatos, algunos de los cuales pueden haber tenido alguna conexión con individuos reales que vivieron en el antiguo Israel, pero no sabemos cuál. Eso no es para mí una vía de escape. Mi proyecto histórico comparativo requiere que dé cierta realidad histórica a los datos o que no los emplee en absoluto. Mi estrategia es seguir hasta donde sea posible a algunos reputados especialistas, dejando a un lado, después de una atenta consideración, los puntos de vista de otros, y utilizar mi sentido común sociológico de lo que es probable y de lo que no es probable cuando la orientación académica es contradictoria.

En diversos aspectos, lo que he encontrado ha sido sorprendente para mí, y, aunque no sorprenda a los expertos en la materia, puede ser sorprendente para los lectores de este libro. Algunos estudiosos creen que la historia entera de Israel fue creada a partir del puro invento en el periodo persa (538 al 333 a. de C.) o incluso en el periodo helenístico (333 al 165 a. de C.)[44]. Me parece obvio que sabemos realmente muy poco sobre la historia premonárquica de Israel, con solo pequeñas evidencias de la sociedad premonárquica tardía. Eso significa que los cinco libros de Moisés —el *Pentateuco* o *Torá*— son fábula, leyenda y épica, creadas o, como mucho, elaboradas a partir de fragmentos de lo más incompleto, en el periodo monárquico o después. La transición desde la sociedad tribal a la monárquica tal como se describe en el libro de los Jueces y hasta el primero de los Reyes, me parece a grandes rasgos plausible, aunque a menudo dudosa

44 En *Prelude to Israel's Past: Background and Beginnings of Israelite History and Identity* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1998), 222-225, Niels Peter Lemche estudia algunas fechas posibles y tiende a creer que los períodos más probables son el persa o el helenístico, aunque hay indicios válidos que sostienen una gran posibilidad de fechas.

en sus detalles. Para alguien educado en la idea de que lo que hizo a Israel diferente de sus predecesores fue que se basaba en la historia, no en el mito, ha sido como un choque en el que la más importante figura individual de la Biblia hebrea, Moisés, no tiene más historicidad que Agamenón o Eneas[45]. Pero me parece mucho más probable que a la épica —la historia de Moisés, el Éxodo y la revelación en el Sinaí— se le diera su forma actual en la monarquía, quizá en el siglo VII, sin lugar a dudas muchos siglos después de los supuestos acontecimientos, que el llamado guion minimalista de que incluso fue el producto de una fecha muy posterior.

La razón de que no pueda creer en el guion minimalista es que no veo el motivo para que los habitantes de una pequeña provincia colonial bajo dominio persa o griego tuvieran necesidad de crear la historia de la primero unida, luego dividida y después arrasada monarquía, ni tampoco la épica Moisés/Éxodo. El tema del que trata la casi totalidad de la Biblia hebrea es el tema de Dios y el rey, el tema central de la sociedad arcaica, en un par de reinos marginales bajo tremenda presión en la tumultuosa mitad del primer milenio a. de C. Sin lugar a dudas, el exilio en Babilonia dio lugar a un enorme sentimiento de pérdida, pero no consigo entender la hondura de tal sentimiento si nada se había perdido realmente, si los reinos de Israel y Judá eran en gran medida ficciones de los periodos persa o helenístico. Así que me inclino por emplear una cronología tradicional un tanto modificada en vez de la de los revisionistas radicales. Soy consciente de que lo que estoy llamando una «cronología tradicional modificada» parecerá, sin embargo, bastante radical a muchos lectores.

Una cronología condensada podrá ayudar al lector a seguir la exposición:

Mediados s. XIII a. de C.	Moisés (datación tradicional)
1208	Primera mención de Israel en los registros egipcios
ca. 1200-1000	Tribus premonárquicas de Israel y Judá
ca. 1030-1010	Saúl, rey de Israel
ca. 1010-970	David, rey de Judá e Israel
ca. 970-930	Salomón, rey de Judá e Israel
ca. 930-722	Monarquía dividida de Judá e Israel
722	Conquista asiria del (norte del) reino de Israel
640-609	Josías, rey de Judá
587	Conquista babilonia del (sur del) reino de Judá

45 Moshe Weinfeld expone algunos paralelismos entre la historia de migración y fundación grecoromana y la israelita. En concreto, enumera ciertos paralelismos estructurales entre la *Eneida* y la historia de Abraham en el Génesis. Llama también la atención sobre algunos paralelismos entre el éxodo y la narrativa de Moisés. Véase Weinfeld, *The Promise of the Land: The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites* (University of California Press, Berkeley, 1993), 1-21.

587-538	Exilio babilonio
539	Conquista de Babilonia por Ciro, emperador de Persia
538	Los primeros exiliados regresan a Israel
333	Alejandro conquista el Imperio persa, incluido Judá
140-63	Monarquía asmonea
65	Conquista romana de Palestina

A pesar de que algunas tradiciones, en particular en el libro de los Jueces, pueden remontarse al periodo premonárquico, solamente un texto en concreto, escrito en la Biblia en el hebreo más antiguo, a saber, el canto de Deborah (Jueces 5), puede posiblemente datarse en la era premonárquica[46]. No obstante, incluso si los recuerdos de un pasado premonárquico se registraron solo en tiempos monárquicos o posteriores, el hecho de que tales recuerdos desempeñen un papel tan prominente en la Biblia hebrea es en sí mismo sumamente significativo. En la antigua Mesopotamia y en Egipto la creación divina del orden a partir de un caos preexistente implicaba íntegramente a la institución del reinado. Aunque sabemos por pruebas arqueológicas que en ambos casos hubo un largo periodo de desarrollo premonárquico, ese hecho ha sido suprimido de la memoria cultural. Por supuesto que la monarquía israelita llegó con retraso: la monarquía tenía miles de años de antigüedad en Mesopotamia y Egipto en tiempos de Saúl, David y Salomón. Sin embargo, que el periodo premonárquico —rememorado, elaborado o inventado— tenga que haber tenido un papel tan prominente en Israel (los siete primeros libros de la Biblia se ocupan de él) requiere una explicación. Se han dado varias explicaciones plausibles: 1) los relatos premonárquicos fueron utilizados para legitimar la monarquía; 2) los relatos premonárquicos fueron utilizados para criticar a la monarquía; 3) tras la caída de la monarquía, los relatos premonárquicos fueron utilizados para que los israelitas se asegurasen de que podían continuar existiendo después de la monarquía, como lo habían hecho antes de ella[47]. Hay probablemente algo de verdad en todas esas explicaciones.

Dado que cada motivo para «recordar» el periodo premonárquico era tendencioso, es difícil, incluso con la ayuda de la arqueología, poder decir mucho sobre la sociedad premonárquica. Si había un pueblo llamado Israel en la región montañosa del norte de Palestina a finales del siglo XIII, como lo indica la estela de la victoria del faraón Merneptah, era de una

---

46 Mark S. Smith, *The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel* (Fortress Press, Minneapolis, 2004), 24. Algunos autores han sugerido que tal vez el Éxodo 15, Génesis 49 y Deutoronomio 33 sean premonárquicos, otros lo datan al comienzo de la monarquía.

47 Para leer un resumen de esos debates, véase Norman K. Gottwald, *The Politics of Ancient Israel* (Westminster John Knox Press, Louisville, Ky., 2001), 158-162.

importancia marginal, ya que no volvió nunca a aparecer en los registros egipcios (ni en otros) en el periodo premonárquico[48]. Con toda probabilidad era solamente uno de los diversos grupos de habitantes, de orígenes varios, entre los que se creó como una identidad colectiva formada solo gradualmente: Judá, por ejemplo, no fue parte de Israel hasta tiempos de David. Aunque el poder del Reino Nuevo de Egipto en Palestina estaba en franco declive después del 1200 a. de C., los esporádicos esfuerzos por defender las rutas comerciales de los asaltantes de las tierras altas provocaron incursiones egipcias que implicaron ocasionales deportaciones de palestinos a Egipto[49]. Los recuerdos de esos deportados que consiguieron volver pudieron haber proporcionado el núcleo de la narrativa del Éxodo y Moisés, aunque más allá del hecho de que Moisés es un nombre egipcio, hay pocas evidencias con las que continuar. Pero que dispongamos de cualquiera de las palabras del propio Moisés, y mucho menos que el enorme corpus de leyes contenido en Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio fuera literalmente entregado por Moisés, no lo cree hoy casi ningún estudioso. Sin embargo, la Torá, los primeros cinco libros de la Biblia, ha estado en el corazón del culto judío durante más de 2.000 años. ¿De dónde procedía y cómo alcanzó su gran importancia? No son esas preguntas fáciles de responder, si es que podemos responderlas, pero aún así tratar de responderlas puede acercarnos a lo que más necesitamos conocer.

Empecemos por movernos desde los libros de apertura de la Biblia —por importantes que sean, no son históricos en el moderno sentido del término— hasta lo que podamos decir, con al menos un poco de confianza histórica, sobre la primitiva sociedad israelita. Si utilizamos los libros Jueces y Samuel I para que nos den cierto sentido de cómo era la sociedad a finales de la etapa premonárquica, podemos decir que el término «Israel» se aplicaba tal vez a un conjunto de pueblos de la región montañosa del centro y el norte de Palestina, organizado, principalmente mediante el parentesco, en linajes, clanes y tribus. Aunque la idea de que hubiera doce tribus es una ficción —incluso en la Biblia las listas de esas doce varían considerablemente— y no sabemos exactamente en qué consistía una tribu, no había estructuras estables por encima del nivel tribal. Varias tribus podían unirse bajo un carismático líder guerrero, como Gedeón o Jefté, cuando estaban amenazadas por tribus vecinas, pero esas alianzas no sobrevivían a las crisis, ni la relación entre las tribus «israelitas» estaba enteramente libre de conflictos. Pongo la palabra *israelitas* entre comillas porque no hay mucha base para reivindicar su fuerte identidad étnica en el periodo premonárquico. En lo referente a lengua y cultura los israelitas

[48] El farón afirma haber destruído por completo a los israelitas —pero las inscripciones de la victoria fueron célebremente exageradas.

[49] Donald B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times* (Princeton University Press, Princeton, 1992), 208-209.

eran virtualmente indistinguibles de sus vecinos «cananeos». La aislada aparición del término «Israel» en la Estela de Merneptah de 1208 a. de C. nos dice poco o nada sobre continuidad o identidad. De hecho, casi podríamos decir que los israelitas eran cananeos que vivían en las montañas, y los cananeos eran cananeos que vivían en las tierras bajas y a lo largo de la costa (los fenicios son a menudo identificados como «cananeos»), o quizá sería mejor llamarles simplemente semitas occidentales.

Alexander Joffe, argumentando enteramente a partir de datos arqueológicos, sugiere que el periodo que va aproximadamente del 1200 al 1000 a. de C., en lo que él llama el Levante, vio el colapso no solo de los imperios egipcio e hitita que previamente se habían disputado la región, sino de muchas ciudades-Estado locales organizadas en torno a una economía palaciega, siendo las ciudades fenicias virtualmente las únicas capaces de mantener su continuidad durante ese periodo. Siguiendo la pauta ya vista antes de una urbanización y una ruralización cíclicas, el declive de las ciudades fue concomitante con un significativo incremento de asentamientos en las tierras montañosas, donde se combinaban agricultura y pastoreo. Joffe cree que esos asentamientos cada vez más numerosos no fueron el producto de una inmigración significativa, aunque las poblaciones del antiguo Oriente Próximo hacían gala de diversas formas de movimiento, sino que principalmente estaban compuestos por «cananeos» autóctonos[50]. Hacia el comienzo del siglo X a. de C., señala, el resurgimiento de asentamientos urbanos, ya fuera para recuperar las viejas ciudades o para el establecimiento de otras nuevas, estaba ya avanzado, pero los asentamientos rurales eran lo suficientemente numerosos y fuertes para desempeñar su papel en el desarrollo político posterior: «El surgimiento de un componente rural, con sólidas redes de conexiones, crearon también por primera vez en el Levante meridional un significativo contrapeso social al poder de las ciudades. La Edad de Hierro es la frágil fusión de lo urbano y lo rural, en la que los ámbitos de la política, la economía y la cultura están en constante tensión»[51].

Pero seguramente Israel se caracterizaba por una religión diferente, ya mucho antes de la monarquía; piénsese en Abraham, Isaac y Jacob, todavía menos Moisés. Durante décadas la idea de una singularidad religiosa en el antiguo Israel se ha erosionado constantemente. Yahvé, al parecer, no es el original Dios de Israel, sino uno que llega más tarde, proveniente de Edom, y generalmente identificado con el sur: no solo con Edom, sino también con Madián, Paran, Seir y Sinaí (Jueces 5:4; Habacuc 3:3; Salmos 68:8, 17)[52]. El Dios de Israel original fue *El*, no Yahvé, como es evidente en las narrativas patriarcales: el nombre Isra-el significa «El gobierna», no

50 Alexander H. Joffe, «The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant», *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 45, número 4 (2002): 437.
51 *Ibid.*, 440.
52 Sobre el origen edomita de Yahvé y la estrecha relación entre el primitivo Israel y el primitivo Edom, véase Smith, *The Memoirs of God*, 27, 153-154, 170-171.

«Yahvé gobierna», que sería Isra-yahu[53]. O tal vez no *El*, el nombre personal del viejo y urbano dios supremo cananeo, sino *el*, el genérico término que en semita occidental significa dios, espíritu o antepasado. Quizá en Génesis 32, cuando Jacob vadea el Yaboc, lo que hace es luchar con un «ser poderoso» tribal, no con el Dios trascendente, ni con la conveniente resolución posterior del problema, un ángel.

En esos tiempos premonárquicos en los que incluso las tribus no estaban claramente definidas, el auténtico foco de la devoción recaía en la familia y en el linaje. Estudios recientes han hecho hincapié en la importancia de la religión familiar, no solo en el antiguo Israel sino por todo el antiguo Oriente Próximo. Las familias veneraban a los antepasados (también llamados *elim*, plural de *el*) y dioses locales, los «dioses de los padres», o «dioses del hogar», que podían representarse con imágenes, como en el caso de los *teraphim* de Laban, robados por Raquel (Génesis 31:30-35). Karel van der Toorn ha caracterizado útilmente esa primitiva religión:

> En la fase más antigua de la religión israelita podría parecer que la religión era predominantemente un asunto de la familia o el clan. Los pobladores del país montañoso central vivían en comunidades independientes y en gran medida autosuficientes... La religión familiar estaba centrada en el dios del asentamiento. Este dios era el patrón de la familia principal y, por extensión, del clan local y del asentamiento. La lealtad al dios del clan era concomitante con la pertenencia al clan. El dios del clan era por lo común un dios del panteón cananeo, siendo El y Baal los más habitualmente venerados. El caso de que el dios del clan fuera Yahvé parece haber sido excepcional[54].

Nuestro conocimiento del «panteón cananeo» procede sobre todo del rico tesoro de textos de la ciudad de Ugarit en el norte de Siria en el segundo milenio a. de C.[55]. Hay claras continuidades con la religión israelita, pero también claras discontinuidades. Ugarit fue destruida bastante antes de nuestros más antiguos testimonios con relación a Israel y era una ciudad bastante al norte de la región semimontañosa israelita, así que, aunque pueden hallarse continuidades, estas deben usarse con precaución. Además, el término «El» podía utilizarse como el nombre propio para el

---

53 Sobre el origen popular de la etimología del nombre de Isarel como «Dios gobierna», véase Stephen A. Geller, *Sacred Enigmas: Literary Religion in the Hebrew Bible* (Routledge, Londres, 1996), 22. Sobre Isra-el versus Isra-yahu, véase Smith, *The Memoirs of God*, 26.

54 Karel van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (Brill, Leyden, 1996), 254-255.

55 Véase en especial Frank M. Cross Jr., *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.: 1970). También Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford University Press, Nueva York, 2001).

dios supremo de Ugarit, o simplemente como la palabra genérica para «dios». De manera similar, Baal, el nombre propio de un importante dios de Ugarit, también es simplemente la palabra para «señor» o «maestro». Así, Rainer Albertz advierte contra una interpretación excesiva de las similaridades terminológicas:

> Sin embargo, con independencia de los nombres de los dioses a los que las familias eligieron que fueran sus dioses, a nivel de la devoción familiar estos perdieron cualquier caracterización específica. Tanto si las primitivas familias israelitas veneraban a El-Shaddai o a El-'Olam o a otro El, como dios familiar ese dios tenía poco más en común que el nombre con el gran dios del cielo en el panteón de Ugarit. Las distinciones de culto, locales, históricas y funcionales dentro del mundo de los dioses, que son un reflejo de las distinciones políticas y sociales [en la urbana Ugarit], apenas desempeñan papel alguno a nivel de la familia, con su relativamente sencilla estructura social[56].

Lo mismo que la Madonna de algún pueblo de la Italia rural no es vista como lo mismo que la Madonna del pueblo de al lado, el El de una localidad no era necesariamente idéntico al El de otra: por ejemplo, el El de Bethel en relación con El Elyon de Jerusalén. Lo mismo ocurría con los Baals e incluso los Yahvés de los primeros tiempos.

Es tentador ver la religión del antiguo Israel, con sus «dioses» locales, descentralizados, de clan, como similar a las religiones tribales descritas en el capítulo 3, y hay probablemente cierta verdad en esa idea. El primitivo Israel no era, sin embargo, una sociedad aislada o una sociedad rodeada solamente por pueblos tribales. Era, más bien, una de tantas «sociedades de frontera», como han sido llamadas, próximas a, e inevitablemente influenciadas por, sociedades arcaicas con sistemas religiosos sumamente diferenciados. Probablemente en el Israel premonárquico y con certeza a comienzos del monárquico estaba presente algo del politeísmo arcaico[57]. Más inquietante ha sido descubrir que la consorte de El, Asherah, fue heredada por Yahvé cuando El y Yahvé fueron fusionados (más sobre esto, en breve). La existencia de una Sra. Dios, tan impropia de la ortodoxia

---

56 Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, vol. 1, *From the Beginnings to the End of the Monarchy* (Westminster John Knox Press, Louisville, 1994 [1992]), 32.

57 Es abrumadora la cantidad de evidencia que existe sobre un gran número de dioses en el primitivo Isarel. Ziony Zevit ratifica este nuevo consenso cuando usa el plural en el título de su libro *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches* (Continuum, Londres, 2001). Mark S. Smith ha examinado meticulosamente esa evidencia en varios libros: *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (Harper San Francisco, San Francisco, 1990; 2ª edición en Eerdmans, Grand Rapids, 2002); *The Origins of Biblical Monotheism* y *The Memoirs of God*. El uso de la palabra «politeísmo» es meramente descriptivo. En este caso el sufijo *-ismo* no se refiere a una teoría ni tampoco intenta señalar un contraste con el «monoteísmo».

judía y cristiana, ha pasado a ser, aunque no universalmente, ampliamente aceptada.

Hay razones para creer que Yahvé se hizo importante solo con el primitivo Estado, un asunto que debemos considerar cuidadosamente. (Las sociedades tribales bajo gran presión externa han ingeniado los «movimientos proféticos» orientados a los dioses supremos, como vimos en Australia en el capítulo 3, lo que sigue siendo una posibilidad teórica en el Israel premonárquico. Pero, en mi opinión, la cuasi marginalidad de Yahvé en el primer Israel ofrece razones en contra de esa posibilidad.) Desde luego Yahvé como dios nacional no desplazó al linaje y a los dioses locales, al menos no durante mucho tiempo. Albertz hace ver que la religión familiar persistió hasta bien avanzado el periodo monárquico, tal vez a lo largo de todo él. Los nombres personales a menudo estaban referidos a los dioses, pero, escribe: «A comienzos del periodo monárquico en modo alguno es aún costumbre el dar a los hijos nombres que contengan el de Yahvé; eso cambia solamente en el último periodo de la monarquía»[58].

El primitivo Estado

Si se puede hablar de un Israel premonárquico, se trataba de una diversidad de grupos emparentados, locales y descentralizados, principalmente habitantes de las colinas, algunos de los cuales se unían irregularmente bajo carismáticos líderes guerreros para defenderse de incursiones de grupos vecinos, tales como los amonitas, y de las ciudades costeras filisteas. Como grupos similares en todas partes, tales gentes tenían en gran aprecio su autonomía, resistían incluso a cacicazgos permanentes y se dedicaban a evadir el control del Estado. Al parecer, esa creciente presión militar, en particular por parte de los filisteos, estimuló finalmente la emergencia de un primitivo Estado como un medio de una más eficaz autodefensa. Alexander Joffe se refiere a Israel y a Judá, así como a los Estados transjordanos de Amón y Moab que también surgieron a comienzos del primer milenio, como Estados secundarios, que se desarrollaron a partir de la interacción con Estados más antiguos y más desarrollados de la región[59]. Joffe caracteriza esos Estados emergentes como «Estados etnicistas», sugiriendo que son menos la creación de estructuras de Estado para grupos étnicos preestatales que parte del auténtico proceso de creación de la etnicidad, que tenían fuentes no solo políticas sino también económicas y culturales, en especial religiosas.

La evidencia de Israel y Judá como Estados independientes data solamente del siglo IX. De acuerdo con la Biblia, se fragmentaron de la «monarquía unida» de Saúl, David y Salomón a finales del siglo X. Trabajando

58 Albertz, *History of Israelite Religion*, 1:32.
59 Joffe, «Rise of Secondary States», 425.

solamente a partir de datos arqueológicos, Joffe sostiene que había de hecho un Estado bastante grande en el siglo X que incluía lo que más tarde sería Israel y Judá y probablemente también las regiones transjordanas, pero que fue débil y efímero, una creación de una élite local influenciada por modelos fenicios, pero que carecía de una base étnica. Como otras antiguas monarquías del Oriente Próximo fue una creación heterogénea de una élite gobernante, e incluía dentro de ella a diversos grupos, de los que Israel y Judá, o sus elementos componentes, ya que es discutible si estos constituían ya entidades, formaban solo una parte. Este Estado del siglo X probablemente intentó establecer algún tipo de ideología real, pero de acuerdo con Joffe, era «un frágil y perecedero Pueblo de Potemkin, con una institución real que no era especialmente poderosa»[60]. Joffe advierte contra un prematuro intento por relacionar las pruebas arqueológicas con las literarias, pero si su argumentación arqueológica es sólida, Saúl, David y Salomón se hunden en las arenas de la leyenda, si no por completo, casi. Pero el mismo Joffe señala que, por muy inadecuado que fuera por entonces este Estado del siglo X, el recuerdo de que había existido tal Estado pudo haber tenido consecuencias ideológicas, que llevaron no solo a la posterior provisión de fascinantes biografías para sus presuntos fundadores, sino que proporcionaron una fuente para una armonía ideológica que casi con seguridad les faltaba en esos tiempos.

En cualquier caso, algunos actores significativos de los Estados de Israel y Judá del siglo IX, que empezaban a asumir cierto grado de sustancialidad histórica del que carecían en su predecesor siglo X, defendieron una cultura religiosa común a los dos, aunque fuera una cultura contestada. Las evidencias arqueológicas sugieren que Israel y Judá carecieron de un alfabetismo generalizado hasta el siglo VIII, de manera que las crónicas anteriores fueron transmitidas oralmente, un proceso siempre problemático, aunque los documentos escritos del siglo VIII o incluso del VII pasaron por un proceso tan largo de edición y reescritura que son apenas más fiables que las referencias orales.

He tratado de hacer ver lo frágil que es nuestro conocimiento de la primitiva monarquía, y todavía más del periodo premonárquico. Y, sin embargo, debido a la importancia del Israel premonárquico para toda la historia posterior israelita y judía/cristiana/musulmana, tenemos que intentar caracterizar algunos de sus rasgos significativos. Uno de esos rasgos es que el Israel premonárquico fue, o era recordado por haberlo sido, antimonárquico. Los «jueces», que combinaban una serie de roles, incluido el de legisladores, eran sobre todo líderes guerreros, a menudo con un aura carismática. Ninguno de ellos, sin embargo, intentó establecer un linaje de jefatura, y mucho menos de realeza. Cuando los israelitas

---

60 *Ibid.*, 445.

le dijeron a Gedeón después de su victoriosa guerra contra los madianitas: «Tú nos gobernarás, tú y tu hijo y también tu nieto», Gedeón lo rechazó, diciendo: «El Señor os gobernará» (Jueces 8:22-23). Pero cuando el hijo de Gedeón, Abimelec, intentó nombrarse a sí mismo rey, hubo rebeliones que finalmente acabaron con su muerte.

Después de que Abimelec se proclamase rey, Yotán, su hermano menor, antes de huir para salvar su vida, les contó la fábula de los árboles, satirizando a la realeza:

> Una vez fueron los árboles
> a elegir un rey para ellos.
> Y dijeron al olivo, «Reina sobre nosotros».
> El olivo les respondió:
> ¿Dejaré de producir mi rico aceite
> con el que se honran dioses y mortales
> para ir a mecerme sobre los árboles?

Después, la higuera prefiere producir su delicioso fruto y la vid producir el vino que «alegra a dioses y mortales» antes que gobernar. Entonces la zarza acepta la oferta, sugiriendo absurdamente que los otros árboles «vengan a refugiarse bajo mi sombra», aunque es probable que arda y sus llamas devoren a los demás árboles (Jueces 9:7-15)[61].

La más famosa advertencia sobre los peligros de la realeza vino por parte de Samuel justo antes de que ungiera a Saúl, el primer rey de Israel. El mismo Samuel es una figura compleja, el último de los «jueces», pero también sacerdote y «vidente», es decir, un profeta que puede, entre otras cosas, prever el futuro. De hecho *Samuel I* nos dice «el que ahora es llamado profeta era llamado anteriormente vidente» (Samuel I 9:9). Al parecer, Samuel, el último de los videntes, fue el primero de los profetas, y al parecer, como ha sostenido Frank Cross, profecía y reinado en Israel nacieron juntos y murieron juntos[62]. En cualquier caso, la respuesta de Samuel a la demanda popular de un rey es profética en el sentido clásico[63]. Cuando el pueblo reclamó que Samuel les diera un rey, Samuel se disgustó y rezó al Señor. El Señor dijo a Samuel: «Escucha la voz del pueblo en todo lo que te piden; pues ellos no te han rechazado a ti, sino que me han rechazado

---

61 Véase el debate sobre Gedeón y Abimelec en Gottwald, *Politics of Ancient Israel,* 42-43.

62 Frank Cross escribe en su *Canaanite Myth:* «La instititución de la profecía apareció en Isarel de forma simultánea a la realeza y desapareció con ella. No se trata de una coincidencia:... El fundamento carismático del liderazgo que adquirido en la época de los Jueces sobrevivió en su forma animada en el oficio del profeta» (223). Según Cross, Samuel fue una figura paradigmática en el sentido de que era el encargado de designar quién había sido elegido por Yahveh como rey; podía cancelar esa designación y también declarar la guerra santa (223-224).

63 El término profeta llegó a aplicarse a figuras anteriores a Samuel, sobre todo a Moisés, el superprofeta, pero fue un desarrollo posterior, probablemente tardío o posmonárquico. Sobre Moisés como superprofeta, véase *Sacred Enigmas,* 192.

a mí para que sea su rey». Entonces Samuel informó de las palabras de la solemne advertencia de Dios al pueblo:

> Estos serán los derechos del rey que reinará sobre vosotros; se llevará a vuestros hijos y los enrolará en sus carros y en su caballería, y para que vayan delante de sus carros; y los nombrará jefes y oficiales de su ejército, y hará que otros aren sus campos y sieguen su cosecha, fabriquen sus herramientas de guerra y los pertrechos para sus carros. Se llevará a vuestras hijas para que sean sus perfumistas, sus cocineras y reposteras. Os quitará lo mejor de vuestros campos y viñas y huertos y se los dará a sus cortesanos. Os quitará diezmos de vuestro grano y vuestras viñas y se los dará a sus cortesanos. Os quitará vuestros esclavos, hombres y mujeres, y vuestros mejores bueyes y asnos, para que trabajen para él. Os tomará diezmos de vuestros rebaños y vosotros seréis sus esclavos. Y ese día clamaréis contra el rey, al que vosotros mismos habréis elegido; pero entonces el Señor no os responderá (Samuel I 8:6-18).

Si hay aquí reminiscencias premonárquicas, no podemos estar seguros de cuáles sean. Que Yahvé era considerado rey en el Israel tribal y que la elección de un rey humano era una especie de apostasía es casi seguramente una idea posterior. La gráfica descripción de Samuel de la opresión real podría representar la experiencia de los israelitas bajo la monarquía, pero el Israel tribal sabía cómo eran las monarquías —habían gastado gran cantidad de energía en evitarlas— así que esa negativa imagen podría ser premonárquica. En la duda sobre la elección de un rey la actitud del Señor no es totalmente negativa. Al decirle a Samuel que elija a Saúl parece reconocer los peligros de la situación: «Él librará a mi pueblo del dominio de los filisteos, pues he visto el sufrimiento de mi pueblo, porque su lamento ha llegado hasta mí» (Samuel I 9:16).

Aunque el relato bíblico sobre Saúl, David y Salomón no puede tomarse al pie de la letra, la descripción de esas tres figuras puede darnos alguna idea del proceso de creación del primitivo Estado de Israel. En primer lugar, Saúl no era exactamente rey de «todo Israel»; era rey «de Gilead, de los aseritas, de Yezrael, de Efraín, y de Benjamín» (Samuel II 2:9). Ni las tribus de más al norte ni Judá estaban incluidas. Parece solo modestamente más poderoso que los «jueces» que le precedieron: no gobernó desde una ciudad capitalina sino desde su propia hacienda; se basó en reclutamientos de las tribus bajo su control pero no tenía un ejército propio; aparentemente no tenía un sistema de tributos y trabajos forzosos. Según lo que vimos en el capítulo 4, Saúl se asemeja más a un jefe supremo que a un rey.

Con David empezamos a ver el contorno de una monarquía arcaica: tenía un ejército personal que incluía a tropas no israelitas (aunque no podemos leer mucho sobre etnicismo en este primer periodo); conquistó Jerusalén, una ciudad jebusea, que luego le perteneció a él personalmente

(la ciudad de David) más que a cualquier tribu; en un bastante extraño apéndice a la historia de David (Samuel II 24), este ordenó un censo como primer paso hacia un control político más intenso, pero posteriormente se arrepintió y Dios le castigó por ello[64].

Con Salomón el contorno quedó sustancialmente rellenado. Con la ayuda de artesanos fenicios construyó en Jerusalén un templo a Yahvé, con un palacio anexo para él. Estableció importantes relaciones con las potencias vecinas y emprendió alianzas matrimoniales con varias de ellas. Mientras que David financió buena parte de sus actividades con el botín de guerra, Salomón tuvo que depender de los impuestos y del trabajo forzoso. Si bien el Salomón que conocemos por la Biblia fue un verdadero rey o un arquetipo de la realeza de Israel, sus acciones se aproximaron más a la sombría advertencia de Samuel a los israelitas sobre lo que podría ser la vida sometidos a un monarca.

De acuerdo con Reyes I 11-12, cuando Salomón murió, las tribus del norte pidieron a Roboam, hijo y sucesor de Salomón, que «aligerara el yugo que tu padre nos puso». Sin embargo, Roboam, menospreciando la advertencia de los ancianos de Judá y siguiendo el imprudente consejo de quienes tenían su edad, amenazó a las tribus del norte con aumentar, no aligerar, sus cargas (fuertes impuestos y trabajos forzosos). Las diez tribus de Israel enseguida se rebelaron y eligieron como rey a Jeroboam. Según Rainer Albertz, se puede ver la revuelta de Jeroboam y las tribus del norte como un intento por volver al modelo de gobierno, más llevadero, de Saúl, más cercano al viejo ideal tribal de independencia. No se construyó una residencia real como base permanente del poder en el norte hasta después de cincuenta años de la separación de Judá. Al parecer existió también una referencia a una antigua versión de la historia de Moisés y del Éxodo como parte del esfuerzo por legitimar el reino del norte; la vida de Jeroboam fue incluso vista como paralela a la vida de Moisés como liberador de su pueblo de la opresión autocrática[65]. De nuevo, tanto si esas aportaciones contienen alguna evidencia contemporánea o solo fueron construidas considerablemente más tarde, son el testimonio de la continua ambivalencia presente en la tradición sobre la institución del reinado.

Pero en Judá, ya fuera a partir de David y Salomón o solo después, el completo contorno de la arcaica realeza del Oriente Próximo tomó forma gradualmente. Gran parte del simbolismo de la realeza sagrada se nos hace presente al centrarnos en la figura de David, fundador del linaje real de Judá, y de Salomón, su hijo y primer sucesor, aunque el desarrollo fuera solo gradual. Aunque había elementos del viejo panteón de los dioses semíticos occidentales ya conocidos en el Israel tribal, estos fueron siendo

---

64 Más extraño aún es que fuera Dios, en un ataque de ira contra Israel, el que incitara a David a hacer el censo. 2 Samuel 24:1.

65 Albertz, *History of Israelite Religion,* 1:140-143. Mark Smith ha analizado la posibilidad de que el Dios original del Éxodo fuera El y no Yahveh. Véase su *Origins of Biblical Monotheism,* 146-148.

adaptados a las instituciones monárquicas al desarrollarse la teología real de la primera monarquía. Mark S. Smith ha descrito el proceso detenidamente. El, el antiguo dios de Israel, en la antigua Ugarit estaba casado con Athirat y rodeado de sus hijos, incluidos dioses estrellas de la mañana y del crepúsculo, así como dioses sol y luna, pero también de la un tanto ambigua figura de Baal, a veces vista como un hijo de El, a veces como un forastero. En la versión israelita El tenía una consorte, Asherah, y varios hijos, incluidos Astarté y Baal, pero también Yahvé. Esto dio origen a una especie de teología cosmopolita en la que El o Elohim era el padre de los dioses de diversos pueblos. Smith ve una reminiscencia de esa antigua idea sobreviviendo en el viejo poema incluido como capítulo 32 del Deuteronomio:

> Cuando el altísimo (Elyon) adjudicaba a cada pueblo su herencia,
> Cuando distribuía a la humanidad,
> Fijando las fronteras de los pueblos,
> De acuerdo con el número de los hijos divinos[66]:
> La porción de Yahvé es su pueblo,
> Jacob el lote de su herencia (Deuteronomio 32: 8-9).

Otros hijos de El fueron dioses de otros pueblos. En el contexto de esta «teología del mundo» la presunta presencia de capillas a los dioses de las varias esposas extranjeras de Salomón no sería algo blasfemo, sino que representaría a nivel de la divinidad la pauta de relaciones internacionales establecida por la nueva monarquía. En este esquema, Baal, el dios de Tiro, pero conocido desde hacía tiempo en el Israel premonárquico, no constituiría una particular amenaza[67].

Esta teología cosmopolita un tanto tolerante, que así expuesta resulta tan atractiva para los modernos[68], iba, sin embargo, a ser reemplazada gradualmente por otra cosa lo suficientemente diferente como para que reconstruir el patrón anterior haya sido difícil. Mark Smith caracteriza el cambio como la inclusión de dos procesos paralelos: convergencia y diferenciación[69]. El ejemplo principal de convergencia fue la idea cre-

---

66 «Hijos divinos», continúa el texto griego. El texto masorético hebreo dice «hijos de Israel», pero se cree que fue una alteración incluida para evitar las implicaciones descritas a continuación.

67 Sobre la transición a partir de las ideas generales semíticas occidentales del panteón hasta el Israel primitivo, véase un análisis mucho más rico y detallado en Smith, *The Memoirs of God,* 101- 119; y también en Smith, *Origins of Biblical Monotheism,* 142 y sigs.

68 Según Mark Smith, la historia ha sido testigo de un desplazamiento desde «una teología mundial que relacionaba el dios [de Israel] con los dioses de las otras naciones», pasando por «una teología cósmica relacionada con una única deidad» hasta la versión frecuente en la actualidad de una teología mundial en la que las religiones del mundo «optan por distintos caminos en la búsqueda de la realidad y la verdad». *Memoirs of God,* 171.

69 Sobre el proceso de convergencia y diferenciación, véase Mark Smith, *Early History of God,* 7-9.

ciente de que El y Yahvé fueron dos nombres para el mismo Dios; pero que también incluía la absorción en la figura de Yahvé de características que antes habían pertenecido a Baal (dios de la tormenta, dios de la guerra). La diferenciación incluía la idea de que dos dioses, Yahvé y Baal, por ejemplo, eran incompatibles, es decir que estaba mal adorar a ambos, aunque la existencia del dios rechazado no se negaba. Fue la convergencia, no la diferenciación, lo que dominó la teología de la realeza. En esto era similar a la antigua Mesopotamia y a Egipto, donde era corriente elevar a un dios sobre los demás, o combinar en uno los atributos de otros.

Karel van der Toorn especula con que fue Saúl el que primero elevó a Yahvé a la categoría del Dios nacional, sugiriendo incluso una presión edomita en la genealogía de Saúl que explicaría la exaltación de este dios hasta entonces más bien marginal. Van der Toorn hace ver también que el lugar desde el que David llevó el arca de la Alianza hasta Jerusalén era Kiriath-jearim, en el corazón del territorio natal de Saúl[70]. Al llevar el arca a Jerusalén y colocarla en el lugar en el que más tarde se edificaría el templo, David inequívocamente proclamó a Yahvé como el Dios de su propio reino.

Que Yahvé era la deidad protectora de la monarquía judahita y que era exaltado sobre todos los otros dioses, parecería ser el caso, pero no implica que Yahvé fuera el único dios. El Salmo 89, uno de los salmos reales, dice lo siguiente en los versos 3 a 7:

> Tu dijiste, «He sellado una alianza con mi elegido,
> He jurado a mi siervo David: "Estableceré tu linaje perpetuo,
> Y construiré tu trono para todas las generaciones"».
> Que los cielos alaben tus maravillas, Oh Señor,
> y tu fidelidad en la asamblea de los seres sagrados.
> Pues ¿quién en los cielos puede compararse con el Señor?
> ¿Quién entre los seres celestiales es como el Señor,
> un Dios temido en el consejo de los seres sagrados,
> grande e imponente sobre todo lo que le rodea?

La idea de un dios supremo, sobre los demás dioses, pero todavía un dios entre dioses, es parte de la pauta monárquica del antiguo Oriente Próximo. La apariencia de esa pauta en Mesopotamia era un síntoma de lo que iba a llegar a ser en Jerusalén: «No es una exageración afirmar que la antigua civilización mesopotámica idealizó culturas urbanas estáticas, en las que la realeza, el culto del templo y el estatus de ciudadanos privilegiados mantuvo su *Gestalten* formal frente a cambiantes fortunas políticas, y la arquitectura monumental se esforzó por reproducirse a través de

70 Van der Toorn, *Family Religion*, 277-281.

los siglos como ancla de la vitalidad cívica colectiva»[71]. Una característica adicional fue crucial en Jerusalén: el templo de Yahvé estaba situado en una colina sagrada: el Monte Sion, una elevación cuyo nombre resumía el complejo real judahita.

Si podemos hablar de una teología real es porque el rey está en el centro de ella: el rey elegido por Dios, en el templo, sobre el monte santo, en la ciudad sagrada, en la tierra que, por extensión, puede en su conjunto ser llamado Sion. Podemos ver —menos en las aportaciones narrativas de Samuel, Reyes y Crónicas, más en muchos de los salmos— la imagen de un rey que está tan próximo al Señor que es (casi) divino, es decir que podemos ver en Judá lo que era común en el arcaico Oriente Próximo[72]. Solamente en un lugar de todas las escrituras hebreas, el Salmo 45, verso 6, el rey es tratado como Dios:

Tu trono, Oh Dios, perdura para siempre[73].
Tu cetro real es un cetro de equidad;
amas la rectitud y odias la maldad.
Por eso Dios, tu Dios, te ha ungido
con el óleo de la alegría por encima de tus compañeros.

Si el rey es llamado Dios solo una vez, su cercanía a la divinidad se afirma repetidamente: es engendrado por Dios (Salmos 2:7); es el primogénito de Dios (Salmos 89:27); está sentado a la derecha de Dios (Salmos 110:1)[74]. La noción de la realeza divina en Israel es contraria a nuestras ideas preconcebidas y es casi siempre negada. Steven Holloway, al escribir sobre una tendencia similar entre estudiosos de la antigua Mesopotamia donde la realeza divina también ha sido negada a menudo, afirma: «El problema no es la concepción elástica de lo divino en la antigua Mesopotamia sino nuestra rígida noción moderna del significado de divinidad, y las engañosas traducciones e insuficiencias interpretativas que ocasiona»[75]. Para nosotros, y en buena parte debido a posteriores desarrollos en

---

71 Steven W. Holloway, *Aššur Is King! Aššur Is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (Brill, Leyden, 2002), 260.

72 La tradición narrativa se puede ver en parte como una salvedad de la elevación litúrgica de David al rango de una casi divinidad. La narrativa de David (especialmente desde Samuel 9:1 hasta 20:26) es literalmente una obra maestra sin comparación en toda la Biblia hebrea, con la única excepción de la historia de José en el Génesis. Es una descripción muy humana de la experiencia de los grandes logros de David, pero también de su terrible pérdida y del sufrimiento que le produjo la decadencia de su vejez. Pero el texto narrativo contiene también la promesa realizada por el Señor a la casa de David, que se mantendrá para siempre —a David le llega a través de las palabras del profeta Samuel, que repite un pasaje similar al del salmo 89. Véase Samuel 7:12-16.

73 En *Origins of Biblical Monotheism,* 160, Smith discute los fundamentos sobre si realmente se hace referencia a David como «Dios» en este texto. Muchos han intentado leer otra cosa.

74 Para leer un análisis de estos pasajes, véase Albertz, *History of Israelite Religion,* 1:116-122. Compruébese la resonancia del Nuevo Testamento en esos términos.

75 Holloway, *Aššur Is King!,* 189.

la religión de Israel de los que somos herederos, hay un abismo ontológico entre lo divino y lo humano que sencillamente no se daba en la mentalidad arcaica. Había toda una jerarquía de dioses: altos dioses, sus esposas, hijos, nietos, sus mensajeros... hasta los espíritus de los muertos eran llamados «dioses». Si las montañas podían ser divinizadas también podían serlo los humanos extraordinarios, ¿y quién con más probabilidades que el rey? Que David, lo que significaba el linaje de David, tuviera que ser elegido para el reinado «para siempre» es ya tan extraordinario que indica una significativa diferencia que sitúa al rey «por encima de tus compañeros», como lo hace el Salmo 89. Con ello no quiero negar que el rey fuera a menudo representado como el siervo de Dios, o que el rey pudiera ser castigado por Dios. En ese mismo Salmo 89 que exalta así al rey, Dios dice que si los hijos de David «violan mis estatutos», él «castigará sus transgresiones con la vara», pero no obstante Dios dice: «No apartaré de él mi firme afecto... No violaré mi alianza» (Salmo 89: 30-33)[76]. La promesa del «para siempre» trascendía los pecados de aquellos a quienes se hacía, suscitando la cuestión de las alianzas condicionales contra las incondicionales que tendremos que considerar más tarde. La destrucción de la dinastía por los babilonios provocó una crisis en la antigua teología de los israelitas, pero fueron capaces de superarla, como ya veremos.

Hay una clara tensión entre la exposición narrativa del origen de la monarquía en el antiguo Israel y el simbolismo del reinado tal como se refleja en los salmos, que fueron tal vez escritos para las ceremonias de entronización en el templo. En la narrativa, el reinado tenía un muy específico comienzo histórico. En los himnos de coronación, el reinado no solo duraría por siempre, sus orígenes se hallan en la misma creación. Para Jon Levenson, «los símbolos cósmico-mitológicos de la creación», tan estrechamente unidos al reinado en el antiguo Oriente Próximo pero supuestamente ausentes en Israel, estaban en realidad también presentes. A este propósito cita el Salmo 89:25:

> Extenderé su mano sobre el mar,
> Y su diestra sobre los ríos.

En los antiguos mitos de Ugarit, el supremo dios El vencía al caos de las aguas, mares y ríos en el acto de creación del mundo (fragmentos de esta versión de la creación pueden encontrarse en varias partes de las escrituras hebreas, e incluso se hace alusión de ello en Génesis 1:1 que sugiere que el caos estaba presente al comienzo de los tiempos y que Dios introdujo el orden en él). En el Salmo 89:26 el rey es descrito como parti-

---

76 La datación del salmo 89 y de algunos de los pasajes que lo componen es un asunto sobre el que no tengo ninguna competencia, pero los versos del 30 al 33 tienen un aire muy parecido al Deuteronomio, un texto monárquico tardío, y muy bien pudo ser añadido posteriormente para aclarar la extravagancia del texto original.

cipante en ese acto divino de la creación, llevando a Levenson a señalar: «Creación, reinado y templo forman así una triada indisoluble, la contención del mar es la prueba continuada de su eterna validez (p. ej., Salmo 93)»[77].

Algunos estudiosos interpretan esas alusiones mitológicas al complejo de Sión como el resultado de la absorción de las creencias jebuseas por los israelitas después de su conquista de Jerusalén, que era una antigua ciudad cananea. Lo reseñable no es tanto que los israelitas absorbieran unas ideas étnicamente ajenas sino que el Israel tribal se estaba convirtiendo en un reino urbano, y estaba absorbiendo una ideología regia y urbana. Puede que hubiera habido ya un templo en Jerusalén antes de la conquista, y Zadok, el elegido por David como uno de los dos supremos sacerdotes, pudo haber sido el sacerdote jebuseo de ese templo (aunque se le incluyó más tarde en el linaje de Aaron). El otro supremo sacerdote fue Abiathar, quien había servido como supremo sacerdote de David antes de la conquista. En cualquier caso, el Salmo 48:2 identifica Sión con el Pico del Zafón, la montaña de los dioses del norte de Siria conocida a partir de los textos ugaríticos, y no con Jerusalén[78].

Hay dos implicaciones más de la naturaleza cósmico-mitológica del complejo Sión-templo-ciudad-rey que requieren mención. Una es la idea de inviolabilidad, en concreto la inviolabilidad de Jerusalén. Levenson sugiere que la críptica declaración de los jebuseos justo antes del ataque de David a Jerusalén de que «Tú no entrarás aquí, hasta los ciegos y los cojos te rechazarán» (Samuel II 5:6) implica que los jebuseos ya tenían la idea de que Jerusalén era inexpugnable, una idea que los israelitas tomarían de ellos. Escribe Levenson: «La nota de absoluta seguridad frente a los hechos militares más crudos se convierte en un tema central de los himnos de Sión que se cantaban en los días de la monarquía judahita»[79]. La futura destrucción de Jerusalén y del templo en 587 a. de C. fue traumática y tuvo unas enormes consecuencias, pero la inviolabilidad de Sión pudo ser mantenida en la medida en que Sión y la ciudad de Jerusalén fueron vistas como realidades transhistóricas.

La otra implicación del complejo de Sión que merece citarse es el imperio. Retrospectivamente, se dijo que David y Salomón habían gobernado desde el río (el Éufrates) hasta las fronteras de Egipto. Pero si el rey de Judá era el ungido del Señor, y Yahvé regía sobre todos los dioses, entonces, en principio, todas las naciones debían postrarse ante Sión. El Señor de los ejércitos gobierna «hasta los confines del orbe»; es «elevado sobre las naciones, elevado sobre la tierra» (Salmo 46:10). En la tradición real de Oriente Próximo, el gran rey, el rey de reyes, es, en principio, el regidor del

77 Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (Seabury, Minneápolis, 1985), 108-109.

78 Para una discusión sobre estas cuetiones, véase Albertz, *History of Israelite Religion,* 1:122-138.

79 Levenson, *Sinai and Zion,* 94.

cosmos. El hecho de que Judá fuera un Estado pequeño, con frecuencia sometido a poderosos imperios, no impidió que la teología real davídica hiciera afirmaciones universales, afirmaciones que finalmente serían vistas como realizables solamente al final de los tiempos[80].

Yahvé solo

Lo que hemos visto hasta ahora es el surgimiento en Israel, o al menos en Judá, de una clásica monarquía de Oriente Próximo, con toda su correspondiente ideología. Israel ha pasado de ser una sociedad tribal a ser una sociedad arcaica con un Estado primitivo. Como Estados secundarios, Israel y Judá no necesitaron inventar una cultura arcaica desde cero: podían adquirir buena parte de ella de las altas culturas que les rodeaban, dando un nuevo giro a lo que tomaban prestado, por ejemplo el dominio del dios Yahvé, aunque su carácter único en el primer periodo monárquico no resulta evidente. Pero si los primitivos Estados israelitas fueron típicamente arcaicos, ¿qué interés tendrían para tratar de entender la era axial? Algo sucedió para que el patrón arcaico se viera sacudido hasta sus cimientos, algo que lo reestructuraría, aunque no lo destruiría. Es hacia ese cambio hacia el que debemos dirigirnos ahora.

Si uno lee los cinco libros de Moisés, la Torá, el corazón y el alma de la religión israelita y judía desde el siglo v a. de C., uno puede distinguir el patrón arcaico con dificultad, solo como una sombra. La sombra que se cierne sobre el patrón arcaico, y sobre el Monte Sión, es la sombra del Sinaí, y la sombra que se cierne sobre la figura de David es la de Moisés[81]. Soy bien consciente de que la Biblia dice que el Sinaí y Moisés precedieron por mucho a Sión y David, y no negaré que algún conocimiento fragmentario puede ser bastante antiguo, aunque más probablemente el de Moisés que el del Sinaí. Pero el gran edificio de la Torá es, como muy pronto, de finales de la monarquía y probablemente gran parte de ella pertenece al exilio o al postexilio. Debido a que la Biblia no tiene interés en enseñarnos cómo se desarrolló la Torá, tenemos que buscar otros medios, más arriesgados, de discernir el proceso.

El lugar más obvio al que mirar es la aparición de la idea de Yahvé como el único Dios al que para los israelitas era legítimo adorar, en lugar de la teología cosmopolita que, aunque situaba a Yahvé como el primero de los dioses, no negaba que otros dioses pudieran recibir legítimamente lo suyo. Lo que vemos aquí es lo que Mark Smith llama diferenciación,

---

80 Nótese que Clifford Geertz, en *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton University Press, Princeton, 1980), describe una situación en la que cada uno de los gobernantes, al dividirse entre ellos la pequeña isla de Bali, afirma ser el gobernante del universo.

81 Pero debemos recordar que Israel nunca abandonó Sión, que siempre mantuvo de alguna manera unidos el Sinaí y Sión. En *Sinai and Zion*, de Levenson, se puede leer un soberbio análisis sobre cómo esto ha sido posible.

en contraste con la convergencia que parece haber sido característica de la teología de la realeza. El, como hemos señalado, nunca fue concebido como «extranjero», y fue aceptado por todas las partes como un sinónimo de Yahvé; otros dioses, con certeza Baal y Asherah, llegaron a ser denunciados como extraños, y su adoración como un rechazo a Yahvé, que iba a ser diferenciado de ellos. Aunque ese proceso ha sido caracterizado a menudo como «el crecimiento del monoteísmo», probablemente es mejor referirse a él con el término introducido por Morton Smith, el movimiento «Yahvé solo», para el que la devoción a Yahvé no significaba la negación de otros dioses, solo la obligación de no adorarlos[82].

Los datos, como de costumbre, resultan ser un tanto problemáticos, pero al parecer el movimiento «Yahvé solo» apareció primero en el norte, en el reino de Israel. Qué realidad histórica haya tras las leyendas de Elías y Eliseo en el Israel del siglo IX es difícil decirlo —existen en un mundo de extraordinarios milagros—, pero su devoción a Yahvé y su feroz hostilidad a todos los otros dioses es lo más notable de ellas. Los relatos sobre ellos parecen flotar libres del marco deuteronómico en el que los sitúan Reyes I y II. Sobre todo denuncian la adoración a Baal de la esposa del rey Acab, Jezabel, y advierten del castigo que seguirá a esa deslealtad, siguiendo así la pauta de la historia deuteronómica que caracteriza a todos los libros desde Josué hasta Reyes II, pero la extática intensidad de su hostilidad parece trascender el marco interpretativo y sugerir la temprana aparición de una extrema y única devoción a Yahvé. Una adecuada explicación a ese desarrollo está fuera de nuestro alcance, pero hay unos pocos factores de fondo que podrían ofrecernos cierto contexto para tal proceso.

Si las tradiciones concernientes a Jeroboam tienen alguna validez, Israel (a diferencia de Judá) ere religiosamente conservador, rechazando la incipiente teología real centrada sobre Jerusalén, su templo y su rey. La Biblia denuncia a Jeroboam por crear «becerros de oro» en Betel y Dan. Es muy posible que esos viejos santuarios israelitas tuvieran ya esas imágenes. Del «mar de metal fundido» del templo de Salomón se dijo que descansaba sobre «doce toros» (Reyes I 7:25), pero nadie pretendió que fueran adorados, que fue el cargo contra las imágenes de Betel y Dan, difícil de adjudicar a estas alturas. En cualquier caso, Yahvé era el Dios nacional de Israel, y, becerros o no, era el Dios adorado en Betel y en Dan. Pero la monarquía estaba menos firmemente establecida en Israel y Judá: un asesinato seguía a otro asesinato; una dinastía seguía a otra dinastía, muchas demasiado breves incluso para ser llamadas dinastías. Los problemas

---

82 Para un extenso análisis sobre el movimiento «Yahvé solo» véase Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics at Shaped the Old Testament* (Columbia University Press, Nueva York, 1971). «Yahvé solo» es ambiguo desde el punto de vista teórico: podría referirse tanto a la obligación de adorar solo a Yahvé a pesar de que existen otros dioses, o podría significar que únicamente existe Yahvé. Según las raíces griegas, la primera opción se denomina monolatría, y la segunda, monoteísmo. «Yahvé solo» es una traducción de las palabras hebreas y resulta preferible a un lenguaje concebido a partir de los preconceptos griegos.

internos coincidían con los problemas externos. Israel estaba expuesto a los ataques de los arameos de Damasco, y a la amenaza cada vez mayor del poder imperial asirio desde el siglo IX. Además de todo ello, la enemistad con Judá era constante, rota solamente por treguas ocasionales.

Las leyendas de Elías y Eliseo indican una ferviente devoción a Yahvé y una encarnizada oposición, no solo a la adoración de otros dioses, particularmente Baal, sino a cualquier adoración a Yahvé que incluyera imágenes u otras prácticas similares a la adoración de otros dioses. Aunque Elías se refiere a Abraham, Isaac y Jacob, considerados con frecuencia como antepasados de diversos linajes del norte, combinados en una misma línea de descendencia solo posteriormente, no hay mención de Moisés o del Sinaí. Como es sabido, Elías fue llamado para que fuera al monte Horeb (como se denomina en el Deuteronomio al Sinaí), en el sur, para recibir una revelación, que no le llega a través de una tormenta o de un terremoto sino mediante «una voz calmada y tenue» de Yahvé, pero no hay una referencia explícita a Moisés en Horeb, y algunos han sugerido incluso que la historia de Moisés estaba basada en la historia de Elías más que al revés[83]. Las tradiciones dan fe de una seria tensión entre los profetas y la casa real, en particular Acab, e incluso más su reina, Jezabel. Es posible que las prácticas sancionadas por la casa real fueran bastante antiguas y que fueran los profetas los innovadores radicales, pero la ubicación social de la lucha entre profeta y rey/reina es difícil de reconstruir a partir de las pruebas que tenemos.

Desde la mitad del siglo VIII a. de C., cuando aparecieron profetas que por primera vez dejaron registros escritos, la situación social tanto en Israel como en Judá estaba dando señales de un estrés severo. Por todo el Oriente Próximo y el Mediterráneo oriental el siglo VIII parece haber sido una época de considerable crecimiento económico, cuyas consecuencias sociales fueron desestabilizadoras. La comercialización de la agricultura significó que grandes propiedades de tierra fueran rentables, en tanto que los minifundios dedicados solamente a la subsistencia se hicieran anacrónicos. En tiempos de sequía o de otras dificultades, los pequeños agricultores tuvieron que recurrir a prestamistas, que a menudo eran grandes terratenientes. Las leyes del crédito eran tales que los pequeños agricultores se convirtieron de facto en esclavos de sus deudas, o fueron incluso vendidos como esclavos para satisfacer las demandas de sus acreedores. Todo ello socavó en gran medida la efectividad del extendido sistema de parentesco. Al ser Israel más grande y más rico que Judá, esas condiciones pudieron haber sido peores en el norte. Además, la intervención de los asirios en el Levante, esporádica desde el siglo IX, se fue haciendo más intensa en las décadas finales del VIII. Y los profetas literarios fueron reaccionando con firmeza ante la creciente injusticia social y ante los problemas de la política exterior[84].

---

83 Geller, *Sacred Enigmas*, 193.
84 Albertz, *History of Israelite Religion*, 1:159-170.

Dos de los primeros profetas literarios, Amós y Oseas, aparecieron en el norte, aunque Amós originalmente procedía de Judá. Estaban tan preocupados con la correcta adoración a Yahvé y eran tan hostiles a sus rivales como lo eran las leyendas de Elías y Eliseo, pero se da con ellos un nuevo aspecto de intensidad personal debido a que disponemos de sus propias palabras (aunque por supuesto es siempre difícil saber cuáles son sus propias palabras y cuáles se añadieron más tarde). Ya he señalado la importancia de la religión familiar o personal en el antiguo Oriente Próximo y en el primitivo Israel[85], pero no es eso lo que Amós y Oseas están expresando. Ellos más bien están describiendo una relación personal entre Yahvé y los hijos de Israel que parece sorprendentemente distinta de cualquier cosa anterior. Las metáforas de Oseas son particularmente intensas: Israel es la esposa infiel de Yahvé, que rechaza el amor de Yahvé, aunque Yahvé está queriendo recuperarla a pesar de su infidelidad. Dios le dice a Oseas que represente la relación de Yahvé con Israel tomando a una prostituta por esposa como una parábola para el pueblo: «Y el Señor me dijo, "Ve otra vez, ama a una mujer que es amante de otro y es adúltera; como ama el Señor al pueblo de Israel, a pesar de que siguen a otros dioses"» (Oseas 3:1).

Es incluso más lacerante la imagen que da Oseas de Dios como un padre rechazado:

> Cuando Israel era un niño, lo amé,
> y desde Egipto lo llamé mi hijo.
> Cuanto más los llamaba,
> más se alejaban de mí;
> siguieron haciendo sacrificios a los Baales,
> y quemando incienso a los ídolos.
> Aunque yo enseñé a andar a Efraín,
> y lo llevé en mis brazos;
> pero ellos ignoraban mis cuidados.
> Los llevaba con ataduras de compasión,
> con las cintas del amor,
> y fui para ellos como uno
> que libera sus quijadas del yugo,
> y me incliné ante ellos y les di de comer (Oseas 11: 1-4).

Aunque creo que tales pasajes son esenciales para comprender a Oseas, están cuantitativamente sobrecargados por la invectiva contra los pecados del pueblo y la descripción de los juicios que recaerán sobre ellos, como sucede con todos los profetas. Los profetas eran hombres enojados hablando para un Dios enojado, aunque, de manera crítica, un Dios amante, que quería perdonar a los verdaderamente arrepentidos.

---

85 Compárese con *Family Religion* de van der Toorn.

Aunque los pecados que provocaron a Elías y a Eliseo tenían que ver casi por completo con el culto, hay un tono significativo en los profetas literarios, discernido con más claridad primero en Amós, aunque característico de todos ellos: los pecados que denuncian no son de culto, sino éticos, en especial la opresión de los débiles y de los pobres por los fuertes y por los ricos. Amós, como Oseas, recalca la especial relación entre Yahvé e Israel, haciendo la infidelidad de Israel todavía más terrible: «A vosotros solos os he conocido/ entre todas las familias de la tierra; / por eso os castigaré/ por todas vuestras iniquidades» (Amós 3:2). Entre esas iniquidades están las siguientes:

Así dice el Señor:
«Por tres transgresiones de Israel,
ni por cuatro, no le revocaré el castigo;
porque venden al recto por dinero
y al necesitado por un par de sandalias—
ellos que pisotean la cabeza del pobre por el polvo de la tierra,
y se apartan del camino de los afligidos» (Amós 2: 6-7).

No solo criticaron Amós y los otros profetas los pecados del culto, fueron críticos con el ritual en general si el pueblo imaginaba que podía tener más peso que las faltas éticas. En un famoso pasaje, Amós transmite la palabra de Dios:

Odio y desprecio vuestras fiestas,
y no me deleito en vuestras solemnes asambleas...
Apartad de mí el ruido de vuestros cánticos;
No escucharé la melodía de vuestras cítaras.
Dejad que la justicia fluya como las aguas,
y la rectitud como una corriente perpetua (Amós 5:21, 23-24).

Y Amós ve a Dios como al Dios de todos los pueblos, aunque la relación con Israel es especial:

¿No sois para mí como los etíopes,
oh pueblo de Israel? Dice el Señor.
¿Acaso no saqué a Israel de la tierra de Egipto,
a los filisteos de Caftor
y a los arameos de Quir?
Los ojos del Señor se posan sobre el reino pecador,
y yo lo borraré de la faz de la tierra
—aunque no aniquilaré a la casa de Jacob
(Amós 9: 7-8).

Como se ha dicho antes, la profecía coexiste con la monarquía en la historia del antiguo Israel (trataremos del caso especial de Moisés más adelante) como parte del mismo síndrome. ¿Podemos ver una lucha por la definición misma de la relación entre Yahvé y el pueblo continuándose entre profetas y reyes? La teología real, en su forma arcaica clásica, contempla la relación entre Dios y el pueblo como necesariamente mediada por el rey. Los individuos y las familias pueden tener sus propios cultos, pero el reino como conjunto se relaciona con Dios solamente a través del rey. Es ese punto de vista el que desafían los profetas: para ellos Dios se relaciona directamente con el pueblo. Desde el principio, los profetas guardan distancias con el rey; por así decirlo, tenían su propio canal con Yahvé. Samuel criticó a Saúl; incluso David fue criticado por Natán. Sería un error ver a los profetas como simplemente opuestos a los reyes: existieron juntos en una incómoda simbiosis. En lo que insistieron los profetas fue en que el rey no tenía el monopolio de la relación con Yahvé. En ocasiones el conflicto fue intenso, como en el caso de Elías y Jezabel, pero solo Oseas, en los catastróficos últimos momentos del reino del norte, rechazó por completo a la realeza:

> Yo te destruiré, Oh Israel;
> ¿quién te auxiliará?
> ¿Dónde está tu rey ahora para salvarte?
> ¿Dónde están tus príncipes para defenderte,
> aquellos a quienes pediste:
> «Dame un rey y príncipes»?
> Con ira te he dado reyes,
> y te los quito encolerizado (Oseas 13:9-11).

Los profetas, los primeros exponentes de la postura «Yahvé solo», proclamaron que eran «llamados» más verdaderamente por Yahvé que lo que lo eran los reyes. La profecía en el sentido de una llamada personal, o incluso posesión por la divinidad, está muy extendida, no solo en el Oriente Próximo sino generalmente entre los pueblos tribales y arcaicos, como hemos visto[86]. Pero en la mayoría de los casos los profetas eran marginales, respondiendo a las necesidades de la gente corriente, u ofreciendo consejo y apoyo a los gobernantes, como muchos profetas hicieron en Israel. La capacidad de los grandes profetas de Israel de desafiar directamente a los reyes es indicativa de la debilidad de la monarquía, especialmente en el norte, tanto internamente como frente a la amenaza exterior, y de la consiguiente incapacidad de los reyes para controlar a diversos grupos de sus súbditos cultos. Los grandes profetas decían ser llamados,

86 Robert R. Wilson, en *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Fortress Press, Philadelphia, 1980) realiza un valioso resumen de la información que existe sobre la profecía desde una perspectiva comparativa y en Israel.

pero el mensaje que tenían encomendado era un mensaje de sentencia y de esperanza dirigido tanto a los reyes como al pueblo, y era sobre todo la demanda de adorar solamente a Yahvé.

Hasta ahora nos hemos concentrado en los profetas orientados al reino del norte, Amós y Oseas, y Oseas es importante no solo por sí mismo sino también por la marcada continuidad que se da entre su lenguaje y el del Deuteronomio. Sin embargo, no podemos olvidar a Isaías, un profeta también de finales del siglo VIII. Isaías, en muchos aspectos el profeta quintaesencial, tenía antecedentes sacerdotales en Jerusalén y, en lugar de rechazar la teología real davídica, consiguió trascenderlo desde dentro. Su llamada vocacional, como se recoge en Isaías 6, se produjo como una visión magnificada del templo, pero era Isaías como profeta, no el rey, quien era llamado. Sin embargo, Isaías, cuyas denuncias de reyes y súbditos por sus pecados éticos y de culto eran no menos enérgicas que las de sus cofrades del norte, siguió siendo leal al ideal de Sión, la inviolabilidad de Jerusalén, y la continuación del reinado de David, aunque solo fuera un ideal proyectado hacia un futuro «Día del Señor», cuando todas las cosas serían puestas en orden. Es difícil decir cuánto de esto se debe al mismo Isaías y cuánto se desarrolló más tarde por la tradición que se derivó de él, pero en buena parte se debe a la tradición isaiánica el que la idea de Rey/Jerusalén/Sión nunca fuera del todo remplazada por la idea de Moisés/Sinaí/Alianza[87].

En su exigencia de que se adorara solamente a Yahvé, los profetas fueron una clara minoría, como se hace evidente en la propia Biblia, donde generación tras generación, los reyes y el pueblo son condenados por adorar a otros dioses. Ziony Zevit sugiere que la evidencia de la adoración de varios dioses, y en particular la de Yahvé con su consorte, es extensa en los registros arqueológicos, no solo en los «altos lugares» de adoración popular, sino en el templo de Jerusalén: «El mismo templo de Jerusalén refleja esa "polidoxia". Junto al culto a Yahvé, durante la mayor parte de la historia de la institución también fueron adoradas otras deidades»[88]. Pero si, al menos hasta el exilio y quizá también entonces, solamente una minoría acató la admonición profética, se trató, sin embargo, de una minoría significativa, con la capacidad de elaborar la tradición bastante más allá de lo que lo habían dicho los primeros profetas literarios. Aunque los libros de los Reyes I y II sugieren que varios reyes, en Judá aunque no en Israel, especialmente Ezequías y Josías, simpatizaban con el movimiento «Yahvé solo» e instituyeron reformas de acuerdo con su programa, el primer in-

---

87 Sobre Isaías véase Abraham J. Heschel, *The Prophets: An Introduction* (Harper, Nueva York, 1969), 61-97; y Wilson, *Prophecy and Society*, 270-274. Según Wilson, se puede encontrar una descripción de la situación política que afectaba a Isaías en Reyes, 18:17-19:9 a, 36-37, le describe como un profeta de la tradición del norte, a pesar de que lo ve como una incorporación posterior; en Reyes 2 19:9b-35 se le muestra como un orador que apoyaba la teología real de Jerusalén (*Prophecy and Society*, 213-219).

88 Zevit, *Religions of Ancient Israel*, 653.

dicio claro de que ese movimiento había estado cobrando fuerza llega durante el reinado de Josías, cuando, durante unas reformas en el templo, se descubrió un libro que muchos creen que es un borrador temprano de lo que conocemos como el quinto libro de Moisés, el Deuteronomio.

La revolución deuteronómica

El libro del Deuteronomio, tal como lo tenemos, ha pasado por varias recensiones, pero el texto es lo suficientemente peculiar, tanto en su forma como en su contenido, como para ser un punto de referencia crítico que nos permite dirigir una mirada retrospectiva a los cuatro primeros libros de Moisés y también avanzar hacia los libros históricos. Lo que ha pasado a llamarse «los deuteronomistas» ha sido visto como la contribución a un aspecto central, quizá el central, de la fe de Israel, pero ¿quiénes eran los deuteronomistas? No podemos saber quiénes exactamente crearon la tradición que adquirió su primera forma definitiva con el descubrimiento del Deuteronomio en el templo en el 621 a. de C., pero Geller, siguiendo el capítulo 22 de Reyes II nos da un indicio importante: «Merece la pena señalar que el comité que presentó el hallazgo del Libro de la Ley a Josías lo integraban el sumo sacerdote Jelcías y el escriba Safán, luego confirmado por la profetisa Julda. La lista puede verse como indicativa del ala principal de la coalición deuteronómica»[89]. El trasfondo profético está claro, ya que el celo que caracterizaba al movimiento profético «Yahvé solo» estaba en el centro de la fe deuteronómica. Pero la presencia del sumo sacerdote y de un escriba real también es significativa. Ambos se situaban dentro de una tradición que se solapaba con la tradición profética pero que no estaba plenamente absorbida por esta. La tradición sacerdotal, enfocada al templo, al sacrificio y al encuentro del sumo sacerdote con la presencia de Dios en el sanctasanctórum del templo, dio origen a su propia tradición literaria, una tradición literaria que tal vez completó la edición de la Torá. Y los escribas reales estaban educados en la forma israelita de la tradición sapiencial del antiguo Oriente Próximo, heredada en libros bíblicos tales como Proverbios, Eclesiastés y Job. La tradición sapiencial era sobre todo instructiva, de enseñanza, y de una relación entre maestro y alumno, todo lo cual estaba recogido en la comprensión deuteronómica de la religión israelita.

El verdadero núcleo de la tradición deuteronómica, la que dio a la religión del antiguo Israel su definición fundamental, fue la Alianza. ¿De dónde venía esta idea y qué significaba? Ya hemos visto lo importante que era la idea de la alianza en la teología real judahita, en la que la alianza era sobre todo la constituida entre Yahvé y la casa de David. La alianza fue una característica muy extendida de la antigua ideología de Oriente Próximo. Hubo

89 Geller, *Sacred Enigmas*, 176.

un tiempo en que se creyó que el tratado de soberanía hitita del segundo milenio a. de C. proporcionó el modelo en el que estaba basada la alianza mosaica[90]. Obras más recientes, incluido el exhaustivo estudio de Moshe Weinfeld, sugieren que fue el modelo de tratado asirio el que tuvo decisiva influencia en el Deuteronomio[91]. La posibilidad de un poderoso modelo asirio en los elementos centrales de la religión israelita requiere que por un momento retrocedamos a considerar la situación internacional que dio origen tanto a los profetas literarios como a los deuteronomistas.

El Imperio asirio (más propiamente neoasirio, 934-610 a. de C.) representaba un nuevo nivel de intensidad, tanto militar como ideológicamente, comparado con previos imperios de Oriente Próximo[92]. Durante el siglo VIII, la ferocidad de la conquista asiria, que implicaba destrucción y deportación al por mayor, produjo tanto temor como un deseo desesperado de resistencia en todos los Estados del Levante, incluidos Israel y Judá. La amenaza militar de Asiria corría en paralelo con una intensa presión ideológica. Aunque los asirios adoraban a más de un dios, Aššur era el dios del rey y del imperio, por excelencia, y a todos los pueblos sometidos se les requería que reconocieran su predominio. La enorme creatividad de la religión israelita desde Oseas a Jeremías, e incluyendo las primeras versiones del Pentateuco (es decir, finales del VIII y el siglo VII), deben verse, por tanto, en parte como respuestas al desafío asirio.

La resistencia religiosa a Asiria tomó la forma de una confianza exclusiva en Yahvé contra la presión para reconocer a Aššur; si el movimiento «Yahvé solo» se originó antes del periodo de la fuerte presión asiria, se fortaleció en gran medida como respuesta a ella. El consejo de Isaías a los reyes de Judá Ahaz y Ezequías de que evitaran tanto las alianzas antiasirias como la sumisión a Asiria y que, en cambio, confiaran solamente en Yahvé, es una expresión de una intensa, por no decir totalmente realista, resistencia religiosa.

Una vez que Ezequías se sometió a Asiria, seguido en el mismo sentido por su hijo, el longevo Manasés, quedaron vinculados por un tratado de soberanía para aceptar no solo al rey asirio como gobernante, sino la primacía de su dios, Aššur[93]. Tal tratado incluía estipulaciones que el vasa-

---

90 Véase George Mendenhall, «Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East», en *Biblical Archaeologist* 17 (1954): 49-76.

91 Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford University Press, Londres, 1972). En «Political Theology in Judah and Assyria: The Beginning of the Hebrew Bible as Literature», *Svensk exegetisk arsbok* 65 (2000): 59-76, Eckart Otto ha ampliado el modelo asirio al Éxodo y a la narrativa de Moisés.

92 Geller, *Sacred Enigmas*, 182-183.

93 En *Aššur Is King!*, Holloway afirma lo siguiente: «Los contratos de los vasallos de Esarhaddon nos brindan una información muy importante y explícita sobre la forma en la que se esperaba que se comportaran los vasallos en la presencia del panteón de sus jefes supremos. Al vasallo se le dice que «tema *(lipluhv)*' a Aššur, "tu dios *(ilkunu)*"; se le ordena que vigile la imagen *(salmu)* de "Aššur, rey de los dioses y el más grande de todos ellos, mis señores"; a las imágenes del rey; al príncipe heredero y a los sellos de Aššur y el rey, que seguramente hacían referencia a las propias tablas de los contratos de los vasallos» (61).

llo debía seguir, así como bendiciones y maldiciones, a menudo maldiciones terribles, por cualquier quiebra del tratado, por cualquier deslealtad. Además, era obligación del vasallo «amar» a su soberano, un amor no correspondido por el rey asirio, pues amor en este caso significaba lealtad, requerida del vasallo pero no del soberano[94]. Es este tipo de tratados, en particular los tratados de Asarhaddón, los que el Deuteronomio asumió y transformó, como veremos en breve[95].

Weinfeld hace el contraste entre el tratado de vasallaje, que establece las obligaciones por parte del vasallo, y que es por tanto condicional, y el tratado de concesión, que es una concesión incondicional del soberano a un seguidor dado como recompensa por su fidelidad. Entiende la alianza con Abraham, que incluye la promesa de tierra y progenie, así como la alianza con David, que incluye la sucesión permanente de la casa de David, como ejemplos de alianzas de concesión, pero en ambos casos también entiende que el lenguaje bíblico sigue modelos asirios. Así, cuando Dios elogia a Abraham por haber «guardado mis preceptos» (Génesis 26: 5) el lenguaje repite el de la concesión de Asurbanipal a un sirviente, como lo hacen las expresiones «servir perfectamente», haber «caminado antes que yo» y otras. El lenguaje de la alianza es, como he señalado antes, antiguo en Oriente Próximo —se remonta a Sumeria y es propio de los hititas y de otros además de los asirios—, pero el lenguaje bíblico es especialmente cercano a los prototipos asirios. Ello sugiere algo acerca de la datación de incluso las aparentemente «primitivas» alianzas con figuras tales como Abraham y David. Sin embargo, no debemos subestimar el cambio radical en su uso por los israelitas: las alianzas asirias eran entre gobernante y súbdito; las alianzas israelitas eran entre Dios y seres humanos[96].

Aunque las incondicionales alianzas de concesión fueron fundamentales para la identidad de Israel, fueron las alianzas de vasallaje las que proporcionaron la estructura básica del Deuteronomio y de su central formulación de la religión israelita. Tanto en las versiones asiria como israelita de la alianza de vasallaje, el subordinado debe observar las estipulaciones del tratado o enfrentarse a las más desastrosas consecuencias: en Israel Dios, en Asiria los dioses, infligirán lepra, ceguera, muerte violenta, violación e invasión por «una nación que no conocéis» si el subordinado es desleal[97]. En resumen, el Deuteronomio (y tal vez la mayor parte del Pentateuco) es el fruto de una situación de una violencia sin paralelo en la que el reino del norte había sido ya destruido y muchos de sus habitantes deportados, y Judá pendía de un precario hilo en una relación de vasallaje con Asiria. Puede interpretarse que también Judá había experimentado la

94 William L. Moran ha escrito un artículo ya clásico sobre este tema: «The Ancient Near Eastern Background to the Love of God in Deuteronomy», *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963): 77-87.

95 Véase sobre todo Weinfeld, *Deuteronomy*, parte 1, cap. 2, 59-158.

96 *Ibid.*, 77-78.

97 *Ibid.*, 117-118, donde cita el Deuteronomio 28.

terrible ira de Asiria en la campaña de Senaquerib contra Ezequías en 701 a. de C. Baruch Halpers trae a colación de la historicidad asiria el hecho de que destruyeran todo el territorio de Judea y las cuarenta y seis ciudades fortificadas excepto Jerusalén, despoblando así las áreas rurales[98]. De este modo, cuando Ezequías se sometió finalmente a la soberanía asiria, Judá era solo una sombra de su ser anterior. Aunque el campo quedó vacío, la población de Jerusalén estaba desbordante de refugiados del reino del norte, después de la caída de este en 722, y de la Judá rural por la campaña de 701. Inevitablemente tales cambios drásticos de población quebraron aún más los ya débiles vínculos de parentesco[99]. El recuerdo del horror asirio permanecería, así como el creciente temor a una nueva catástrofe que finalmente acabara con Jerusalén. Si los profetas amenazaban a menudo con el «terror», uno de los términos favoritos de Jeremías, el ejemplo asirio, sustituido en tiempos de Jeremías por los igualmente despiadados babilonios, lo tenían bien disponible.

Aunque el libro del Deuteronomio fue «descubierto» en 621 en tiempos del rey Josías, sus inicios bien pueden datar del tiempo del rey Manasés (687-643), cuando Asarhaddón (681-669) estaba gobernando y su tratado de vasallaje habría sido conocido en Judá. Merece señalarse que los grandes primeros profetas cuyos textos han sobrevivido —Amós, Oseas, Isaías, Miqueas— son todos de entre mediado y final del siglo VIII, el tiempo del primer gran ataque asirio. Durante el siglo VII, sin embargo, no apareció ningún profeta literario importante hasta que Jeremías comenzó su predicación en 627, cuando el poder asirio estaba en declive y nuevas turbulencias asomaban por el horizonte. Puede que no sea exageradamente hipotético, por tanto, imaginar que mientras la profecía pública estuvo en desuso bajo el largo y represivo gobierno de Manasés, los círculos de aquellos que llegarían a ser llamados deuteronomistas estaban ya, privadamente, manos a la obra, creando un contratexto al dominante orden ideológico asirio.

El giro crítico, y podemos ver los comienzos del mismo en los profetas del siglo VIII, fue la exigencia de que aunque los reyes de Israel y Judá estaban subordinados a los grandes reyes de Asiria, Yahvé no estaba de ninguna manera subordinado a Aššur. Al contrario, Asiria estaba bajo el control de Yahvé, no el de Aššur. Los reyes del Levante rompieron a menudo su alianza con Asiria, generalmente con resultados desastrosos.

---

98 Baruch Halpern, «Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century bce: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability», *Law and Ideology in Monarchic Israel,* Baruch Halpern y Deborah W. Hobson (eds.) (JSOT Press, Sheffield, 1991), 11-107.

99 Para Halpern, la transición desde la responsabilidad moral colectiva hasta la responsabilidad individual que se ve en textos como el Deuteronomio, Jeremías y Ezequiel, se puede entender como un reflejo de esas condiciones sociales: «La cultura tradicional judaíta había desaparecido para siempre, había quedado barrida en el esquema de los exilios asirios» que «habían aflojado los vínculos entre el destino de los individuos y el de sus ancestros o subsidiarios» («Jerusalem», 79).

Pero para los deuteronomistas incipientes, la alianza que contaba era la alianza entre Yahvé y los Hijos de Israel, y fue el incumplimiento de esta alianza por parte de los israelitas lo que les entregó al poder de los asirios, que podían actuar solo de acuerdo con la voluntad de Yahvé.

Lo que los profetas del siglo VIII sostuvieron sobre la primacía de Yahvé fue explicado con todo detalle no solo en el Deuteronomio sino también en el Éxodo. La figura de Moisés, antes borrosa y marginal, adquirió proporciones heróicas, narrativamente en el Éxodo y «teológicamente» en el Deuteronomio. Eckart Otto pone de manifiesto lo mucho que la historia de Moisés deriva de fuentes asirias, por ejemplo en el episodio de Moisés en los juncos, basado en la leyenda del nacimiento de Sargón[100], aunque se le diera un significado radicalmente diferente:

> Al trasferir la estructura de acontecimientos derivados del relato neoasirio al pueblo de Israel guiado por Moisés, los autores del relato hebreo negaron prestigio y autoridad al rey asirio. En el relato sobre Moisés y el Éxodo, Moisés figuraba como su antitipo, debido al hecho de que fue Moisés quien, como una figura de la primitiva historia de Israel, mediaba entre su pueblo y el reino divino. Eso significa que la función regia de la mediación era trasferida a una figura ideal del pasado de Israel. Con la negación del concepto de la sagrada realeza, se rechazaban sus correspondientes ideas de la sociedad y de sus elementos constitutivos. Para los autores del relato Moisés-Éxodo, «Israel» estaba constituido no por una jerarquía estatal con el rey como personalidad central sino por una alianza entre Yahvé y su pueblo. Esta no fue una idea de grupos judíos durante el exilio sino un contraprograma judío del siglo VII a. de C., que rechazó las exigencias asirias de lealtad[101].

Lo que crearon los deuteronomistas estuvo seguramente motivado por un deseo de resistir la dominación ideológica egipcia, pero llegó mucho más allá. El Moisés que emergió en el centro del nuevo movimiento era no solo el antitipo de los reyes asirios (y egipcios), sino también de los reyes israelitas.

Nadie ha expuesto mejor que Michael Walzer el papel crucial de Moisés. El gran logro institucional de Israel fue el de fundar una sociedad no

---

100 Otto, «Political Theology», 73-74. Según Otto, la historia era neoasiria en su origen pero atribuida a Sargon de Akkad, que reinó en el tercer milenio antes de nuestra era y por tanto formaba parte del movimiento arcaizante con paralelismos en Egipto (donde la «teología menfita» tardía era atribuida al Antiguo Reino). De ahí que la elevación de la figura arcaica de Moisés a la centralidad fuera el paralelo israelita de las tendencias generales que se estaban produciendo en la época en Oriente Próximo. Por otra parte, Otto considera que hay otros detalles de la épica de Moisés que derivaban de la ideología real asiria contemporánea.

101 *Ibid.*, 75. Si el tratado de los vasallos de Esarhaddon fue el modelo para muchas de las disposiciones del Deuteronomio, resulta difícil de explicar cómo pudo seguir sirviendo de modelo a escritores en épocas exilio o postexilio.

en el gobierno de un hombre que proclamaba unir cielo y tierra, sino en una alianza entre Dios y un pueblo. Esa es la importancia de los acontecimientos en el Sinaí tras el éxodo de Egipto. Pero esa nueva comunidad, como la vieja, tenía que ser simultáneamente política y religiosa —no había todavía una clara distinción entre esos ámbitos— y por lo tanto tenía que tener un líder. Pero en fuerte contraste con el faraón, Moisés no era un rey divino. Era profeta de Dios, nada más. Sin embargo, su simple responsabilidad como líder en empresa tan desesperada a veces le hacía parecer un rey e incluso actuar como un rey. Walzer señala que el liderazgo de Moisés tenía dos caras: un lado leninista y un lado socialdemócrata[102].

El lado leninista se hace más claramente evidente en el incidente que sigue al descubrimiento de Moisés de que mientras estaba en la cima de la montaña recibiendo los mandamientos del Señor el pueblo había hecho un becerro de oro que procedían a adorar, un indicio de deslealtad, de falta de «amor» a Dios, en el preciso comienzo de la formación de Israel como un pueblo. Moisés llamó a los que estuvieran «del lado del Señor» y los hijos de Levi se reunieron en torno a él. Entonces Moisés les dijo:

> «Esto dice el Señor, el Dios de Israel, "¡Que cada uno ciña la espada a su costado! Pasad y repasad el campamento de puerta en puerta, y matad cada uno a su hermano, a su amigo, a su vecino"». Los hijos de Levi hicieron lo que les mandó Moisés, y aquel día cayeron unos tres mil hombres del pueblo. Dijo Moisés, «Hoy os habéis consagrado al servicio del Señor, cada uno a costa del hijo o del hermano, y así os habéis ganado hoy su bendición» (Éxodo 32: 27-29).

La narrativa del éxodo insiste en que Moisés no era un rey, un punto críticamente importante, pero en Éxodo 32 actúa como un rey. Como señala David Malo, un miembro de la vieja aristocracia hawaiana, con respecto al rey hawaiano:

> Los edictos del rey tienen poder sobre la vida y la muerte. Si el rey tenía en la cabeza dar muerte a alguien, ya se tratase de un jefe o de un plebeyo, pronunciaba la palabra y había muerte.
>
> Pero si el rey elegía pronunciar la palabra vida, al hombre se le perdonaba la vida[103].

Moisés proclamaba que la palabra era la del Señor, pero su voz humana era la de Moisés, y en este mundo es el Estado el que autoriza la palabra para la vida y la muerte; el portavoz del Estado es siempre, de alguna u otra manera, un rey.

---

102 Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (Basic Books, Nueva York, 1985), 66.
103 David Malo, *Hawaiian Antiquities* (Bernice P. Bishop Museum, Honolulu, 1951 [1898]), 57.

Éxodo 32 no es el único momento de la narrativa del éxodo en el que suceden cosas terribles a aquellos que se oponen a Moisés, pero Walzer insiste en que el lado leninista no supone la totalidad de la historia. Hay otro Moisés, un Moisés socialdemócrata, que guía mediante la enseñanza, la exhortación y el ejemplo, no mediante la violencia; que defiende al pueblo de la ira de Dios, pidiendo al Señor que no imponga un final catastrófico al proyecto que Él ha iniciado[104]. Lo más importante, sin embargo, es que lo que emergió fue una nueva forma política, un pueblo en alianza con Dios, sin un rey como gobernante. Moisés es un maestro y un gobernante, no un rey, y la Torá enfatiza este punto, no solo por la prohibición de Dios de que Moisés alcance la tierra prometida, sino por el relato de su muerte. Moisés murió en la tierra de Moab, y «hasta hoy nadie conoce el lugar de su sepultura» (Deuteronomio 34:6). Walzer señala que no podía haber mayor contraste con el faraón egipcio, cuya tumba era tan importante para su identidad. Además, Moisés no era padre de reyes: la Biblia no nos cuenta casi nada sobre sus descendientes[105]. Es sabido que Maquiavelo preguntó si los que habían sido esclavos podían haber sido transformados en el pueblo de la alianza sin el gobierno de un profeta armado[106]. Si, sin embargo, vemos la narrativa de Moisés no como una exposición histórica sino como el acta de constitución de un nuevo tipo de pueblo, un pueblo bajo Dios, no bajo un rey, una idea paralela a la democracia ateniense aunque más duradera, entonces podemos ver a Moisés como a una especie de «objeto transitorio», como un modo, para gente que solo conocía regímenes monárquicos, de renunciar al rey y empezar a entender cómo podría ser un régimen alternativo.

Al final fue el Moisés como mediador de la alianza el que eclipsó al Moisés como gobernante, ya que la alianza fue la clave de la nueva sociedad que estos «protodeuteronomistas» imaginaban que iba a nacer. Si el

---

104 Walzer, *Exodus and Revolution*, 66-68.

105 *Ibid.*, 126.

106 Maquiavelo llamó a Moisés «profeta armado» y llegó incluso a decir que «los profetas armados vencen, mientras que los que no van armados fracasan» porque la gente cambia con facilidad de opinión y los profetas deben estar dispuestos a «hacerles creer por la fuerza», en *The Prince*, cap. 6, *The Chief Works and Others*, vol. 1, traducción de Allan Gilbert (Durham, N.C: Duke University Press, 1965), 26 (Maquiavelo no dice nada sobre las formas en las que los profetas que no van armados también pueden «vencer»). En *Los discursos* 3.30.4, Maquiavelo comenta el pasaje de Éxodo 32 citado anteriormente y dice: «Todo aquel que lea la Biblia con sensatez comprobará que, antes de que Moisés elaborara las leyes y las instituciones, tuvo que matar a un buen número de personas que, movidos por la envidia, se oponían a sus planes». También resulta muy interesante la forma en la que Maquiavelo insiste en que haya una única autoridad cuado se forme una unión de reinos o restaure una vieja unión. Lo dice en los *Discursos* en un contexto en el que se menciona a Moisés como ejemplo: «Se debería considerar también como regla general el hecho de que muy rara vez —si es que ha sucedido alguna vez— un estado, ya sea reino o república, consigue estar bien ordenado desde el principio o transformar radicalmente sus viejas instituciones, como no sea a manos de una sola persona. Es igualmente importante que sea solo una persona de quien dependa ese proceso de organización en cuanto su creación y metodología», *Discursos* 1:234. Esta observación puede ser muy útil a la hora de comprender el sobrecogedor énfasis que ponían todos los Estados primitivos en la idea de un gobernante único.

libro del Éxodo narra la historia del éxodo y la revelación en el Sinaí, de la alianza y los términos básicos a los cuales el pueblo debe adherirse, es el Deuteronomio el que explica la implicación que supone la alianza, su significado para rey, profeta y pueblo.

Debido a que el Deuteronomio es explícito sobre estas cuestiones es por lo que puede ser llamado «teología», pero el término debe permanecer entre comillas, ya que el Deuteronomio es retórica más que filosofía; es el discurso de despedida de Moisés antes de que los hijos de Israel entren en la tierra prometida y le dejen a él morir. Su propósito es la persuasión más que el argumento lógico. El Deuteronomio resume el sentido en el que la Torá representa algo nuevo relativo a la vieja teología real del Oriente Próximo, israelita u otra. Aunque lo más importante de esta nueva dispensación es reconocer a Dios y solo a Dios como rey, hay incluso reticencia en el empleo de esta básica metáfora hebrea para con Dios: de las cuarenta y siete veces que se utiliza en la Biblia la metáfora de Dios como rey, solamente dos veces se refiere la Torá a Dios como rey —una vez en Números y otra en Deuteronomio— aunque con frecuencia es descrito en términos de una majestad que debe sugerir realeza[107].

El Deuteronomio reconoce la necesidad del reinado humano, pero de un carácter tan notablemente circunscrito, de hecho, a algo como una «monarquía constitucional», que resulta difícilmente reconocible en términos del antiguo Oriente Próximo. En Deuteronomio 17: 14-15 Moisés dice a su pueblo: «Cuando hayas entrado en la tierra que te da el Señor, tu Dios, ... tú podrás nombrar a un rey al que el Señor tu Dios elegirá». No «tú nombrarás» sino «tú podrás nombrar». El rey debe ser un israelita, no un extranjero, no debe adquirir muchos caballos, muchas esposas o mucha plata y oro. Así que no sea exactamente un David o un Salomón. Pero lo más importante:

> Cuando suba al trono de su reino, se le entregará una copia de la ley escrita para él en presencia de los sacerdotes levíticos. La llevará siempre consigo y deberá leerla todos los días de su vida, de manera que pueda aprender a temer al Señor su Dios, observando con diligencia todas las palabras de esta ley y estos estatutos, que no se exalte a sí mismo sobre otros miembros de la comunidad, y que no se aparte de este precepto ni a derecha ni a izquierda, de modo que él y sus descendientes puedan reinar largos años sobre el reino de Israel (Deuteronomio 17: 18-20).

Reinar largos años, no para siempre. Eso es. Eso es todo lo que el Deuteronomio o cualquier otra cosa en la Torá tiene que decir sobre el rey.

---

[107] En *God as King: Understanding an Israelite Metaphor,* JSOT Supplement Series 76 (Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989), Marc Zvi Brettler sostiene que la metáfora de Dios como rey es «la metáfora relacional predominante en la Biblia y aparece con mucha más frecuencia que las metáfora de "Dios como amante/esposo" o "Dios como padre"» (160).

¿No exaltarse uno mismo sobre otros? Uno se pregunta por qué es necesario un rey cuya única función es la de observar los mandamientos.

Si el Deuteronomio es reticente a propósito del rey, lo es también a propósito de la profecía. Por un lado Moisés es exaltado sobre todos los profetas hasta un grado que el término de «superprofeta» utilizado por Stephen Geller no parece inapropiado[108]; por otro lado, aunque el Deuteronomio dice que cada generación tendrá un profeta «como Moisés», las limitaciones para estos profetas posteriores son severas. «Nunca desde entonces surgió en Israel otro profeta como Moisés, al que el Señor trataba cara a cara» se dice en Deuteronomio 34:10, haciéndose eco de Números 12: 6-8, donde Dios dice que se aparece a otros profetas en sueños, pero que hablaba con Moisés cara a cara. Más adelante, Dios asevera la finalidad de la revelación a Moisés: «No tenéis que añadir nada a lo que os mando ni suprimir nada de ello, sino cumplid los preceptos del Señor vuestro Dios que hoy os estoy encomendando» (Deuteronomio 4:2). Así que cuidado con el profeta que dice algo distinto de lo que ha dicho Moisés. En cuanto a los futuros profetas, Dios tiene esto que decirle a Moisés:

> Para ellos alzaré a un profeta como tú de entre su propio pueblo; pondré mis palabras en boca de ese profeta, que les hablará de todo lo que yo ordene. A quien no haga caso de las palabras que el profeta dirá en mi nombre, yo le pediré cuentas. Pero cualquier profeta que hable en nombre de otros dioses, o que presuma de decir en mi nombre una palabra que yo no le haya mandado que diga, ese profeta morirá (Deuteronomio 18: 18-20).

¿Cómo podemos decir si la palabra es realmente la del Señor? «Si un profeta habla en el nombre del Señor pero la cosa no sucede o no se demuestra verdadera, es una palabra que el Señor no ha dicho» (Deuteronomio 18:22). Uno se pregunta si el Deuteronomio no iba, tan pronto, a dejar a Moisés como el único profeta necesario.

Aunque las referencias asirias me convencen de que al menos ciertas ideas básicas del Deuteronomio datan del siglo VII, seguramente se añadió más en el exilio e incluso después. Lo que podemos saber acerca de su contexto y datación es hipotético, y es dudoso que vayamos a tener nunca algo que no sean hipótesis más o menos plausibles. Lo que es crítico, sin embargo, es que tratemos de comprender lo que el Deuteronomio, y por extensión el Pentateuco, la Torá, están haciendo, porque ese es el meollo de toda la devoción judía posterior. Si hubo una «transformación axial» en Israel es aquí, en todo caso, donde la encontraremos. La desastrosa situación internacional seguramente constituyó la ruptura o crisis. ¿En qué consistió la transformación?

Stephen Geller ha batallado con esta cuestión más que cualquier otra de mis fuentes, y es a él a quien me vuelvo en busca de ayuda. Tomando

---

108 Geller, *Sacred Enigmas*, 192.

distancia de la inevitable comparación con el pensamiento griego, Geller afirma que aunque la Biblia hebrea no es «teoría», aunque no procede por razonamiento silogístico, sin embargo, «en algunos pasajes, al menos, hay un intento de argumentación intelectual real, independientemente de lo poco sistemática que sea su presentación». Y añade:

> El problema de la interpretación reside en encontrar un método para descubrir esas ideas y argumentos que eviten la imposición de manera anacrónica de conceptos de la lógica helénica sobre las estructuras, más difusas, del pensamiento bíblico, y al tiempo traducirlos a un idioma con el que los modernos nos encontremos cómodos... Por consiguiente, la herramienta adecuada para esa comprensión no es la argumentación lógica sino la interpretación literaria, no el análisis abstracto sino la exégesis concreta. El resultado será menos un logos, una teoría sobre Dios, y más un léxico, una interpretación de Él y Sus caminos como los pensadores bíblicos los imaginaron, sensibles a los rasgos distintivos del texto y avanzando paso a paso con él[109].

Esto lo hace Geller mediante una atenta lectura del Deuteronomio 4, cuya datación, por cierto, sitúa en el exilio, en el capítulo decisivo de su libro, en una interpretación que no puedo reproducir aquí. Lo que es fundamental es que la Torá es una alianza entre Dios y su pueblo, constitutiva de una nueva comprensión del yo y el mundo. Pero también es clave que esta alianza esté contenida en un texto, un texto que en aspectos críticos reemplaza a reyes, profetas y sabios, aunque no a la necesidad de interpretación. El Deuteronomio 4 hace una extraordinaria reivindicación del texto del que forma parte:

> Ved, como me encargó el Señor mi Dios, ahora yo os enseño los estatutos y ordenanzas para que los cumpláis en la tierra en la que vais a entrar y ocupar. Tenéis que observarlos diligentemente, pues eso mostrará vuestra sabiduría y discernimiento ante los pueblos, que cuando conozcan estos estatutos dirán: «¡Qué pueblo tan sabio y prudente es esa gran nación!». Pues ¿qué otra gran nación tiene un dios tan próximo a ella como lo está el Señor nuestro Dios cada vez que lo invocamos? ¿Y qué otra gran nación tiene unos estatutos y ordenanzas tan justos como toda esta ley que hoy os promulgo? (Deuteronomio 4: 5-8).

Tales declaraciones llevaron a decir a Geller: «La primera parte de Deuteronomio 4 establece una nueva forma de religión en la que el texto es elevado al nivel de Dios Mismo, en cierto sentido *es* Dios»[110]. Dios está

---

109 *Ibid.*, 31.
110 *Ibid.*, 50.

en la Palabra, y si el pueblo escucha la Palabra y la mantiene está en correcta relación con Dios, con independencia de cualquier otra cosa que esté sucediendo en el mundo.

Una religión del texto es una religión portátil. A pesar de toda su preocupación con la tierra prometida, es notable que ni en el Deuteronomio ni en ningún lugar de la Torá se haga mención de Jerusalén. Incluso cuando se ordena la centralización del sacrificio, se hace referencia del templo solo como «el lugar donde el Señor tu Dios elegirá poner su nombre»[111]. Aunque en el Deuteronomio son copiosos los «estatutos y ordenanzas» concernientes a sacerdotes y sacrificios, hay que decir que al igual que con los reyes y los profetas, son tratados con limitaciones. Aunque los textos sacerdotales del Levítico y Números indican la presencia de Dios en el tabernáculo, el Deuteronomio habla solamente de que su nombre está allí. Dios, para el Deuteronomio, está siempre en el Cielo; solo su Palabra está disponible. Los académicos han mantenido durante tiempo que el Pentateuco se compone de varios elementos: los documentos J y E que son principalmente narrativos, y dos elementos documentales que incluyen extensos códigos legales y referidos al culto junto con interpretaciones de su significado, S (sacerdotal) y D (deuteronómica). Es un error considerar las enseñanzas sacerdotales del Levítico y de Números como «primitivas», o incluso como exclusivamente referidas al culto, ya que en la mitad misma del Levítico, en el central capítulo 19, están los dos grandes mandamientos éticos: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Levítico 19: 18) y «Amarás al extraño como a ti mismo, pues vosotros sois extranjeros en la tierra de Egipto» (Levítico 19:18). Mary Douglas, recurriendo a una larga línea de académicos, ha sostenido que el texto del Levítico, lejos de ser un revoltijo de normas sin relación, es una gran visión cosmológica del recto ordenamiento de la existencia, organizada en torno a la presencia viviente de Dios en el tabernáculo[112].

El sacrificio en el tabernáculo (que en el Pentateuco sustituye al Templo) era esencial para la visión sacerdotal, al ser el modo fundamental en el que el pueblo podía comunicarse con su Dios y recordar su cercanía. El elemento sacerdotal fue siempre demasiado importante en la Torá para ser abandonado, y de acuerdo con muchos estudiosos fue el elemento S el que dio a la Torá su recensión final. Uno de los grandes profetas, contemporáneo de Jeremías pero que vivía en Babilonia en el primer exilio,

---

111 Según Otto, «Political Theology», 65, «incluso la revisión deuteronómica de la Alianza según el aspecto de la cultu-centralización del Deuteronomio estuvo impulsada por una perspectiva antiasiria. Si YHWH iba a competir con el Dios asirio Aššur y Jerusalem con la capital de Aššur, en la que se encontraba el único templo a Aššur de todo el imperio asirio, entonces el culto a YHWH no debía dispersarse en numerosos santuarios en las ciudades y pueblos de Judea».

112 Véase Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford University Press, Oxford, 1999); y sobre todo Douglas, *Jacob's Tears: The Priestly Work of Reconciliation* (Oxford University Press, Oxford, 2004).

Ezequiel, refleja claramente la tradición sacerdotal, que se mantendría mientras el templo sobrevivió, y que, de diferentes formas, influyó en el cristianismo y en el misticismo tanto cristiano como judío[113]. Pero el elemento D tuvo la última palabra y encontró su triunfo definitivo en el judaísmo rabínico. La gran retórica retumbante del Deuteronomio, la Palabra de Dios, a través de Moisés se convirtió en la piedra de toque decisiva para el significado de la Torá, un libro que los judíos podían llevarse a cualquier lugar. La tierra nunca se olvidó, pero muchos otros pueblos de Oriente Próximo desaparecerían una vez que se perdiera su tierra, mientras que los judíos pudieron sobrevivir y prosperar donde quiera que estuvieran mientras tuvieran el Libro y una comunidad para interpretarlo.

EL GIRO AXIAL: ALIANZA, PUEBLO Y PERSONA

Hemos sostenido que la renovación axial tuvo lugar en Israel cuando la relación de Dios y los Hijos de Israel se vio como una alianza, como análoga al viejo tratado de vasallaje de Oriente Próximo entre rey vasallo, pero conteniendo un nuevo y drástico significado, porque prescindió del papel del rey como mediador. Geller ha traído a colación la paradójica cualidad de esta afirmación: un texto que ve a Dios como trascendente y más allá de cualquier imagen, ha creado al mismo tiempo un gigantesco antropomorfismo, un Dios profundamente preocupado por un pueblo. Dios es mostrado como un rey en el mismo texto que duda en llamar rey a Dios. «Entiendo que fue la creación de un nuevo nivel de antropomorfismo, derivado, en su mayor parte, del imaginario real, pero que logró, en última instancia, una imagen nueva de una personalidad divina, lo que sintetizó los aspectos conflictivos de la divinidad»[114].

Geller ofrece un minucioso análisis del Shemá, el Credo del judaísmo, del Deuteronomio 6: 4-5, para sustanciar su afirmación. El Shemá, «Oye, Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor es uno» (como posible traducción) se ha tomado a menudo como el fundamento mismo del «monoteísmo» israelita, la versión positiva del mandato negativo del primer mandamiento: «No tendrás a otros dioses por delante de mí» (Éxodo 20: 3, KJV)[115].

---

113 Véase la valiosa interpretación de Geller sobre el oficio sacerdotal en el capítulo 4 de *Sacred Enigmas,* 62-86. Sobre la influencia posterior de esa tradición, véanse sobre todo las páginas 85 y 86. Geller también señalada, de modo muy interesante, que P ofrece un nuevo culto en nada parecido al viejo culto, porque «P suprimió completamente el papel del rey» (82).

114 Stephen A. Geller, «The God of the Covenant», *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World,* edición de Barbara Nevling Porter, *Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute* 1 (2000): 286.

115 Jürgen Habermas, que encontró el germen de la razón en el primer mandamiento, dice lo siguiente: «Desde una perspectiva filosófica, el primer mandamiento manifiesta un "salto hacia delante" en el nivel cognitivo que garantiza la libertad de reflexión del hombre, la fuerza para separarse de la vacilante realidad inmediata y para emanciparse de sus cadenas generacionales y de los caprichos de los poderes míticos». Citado en Sandro Magister, «The Church Is under Siege, but Habermas, the Atheist, Is Coming to Its Defense», www.chiesa.repubblica.it.

Aunque monoteísmo sea a estas alturas de la historia probablemente un término inevitable, un aspecto central del análisis de Geller es que Dios no es un «ismo», no es una deducción lógica, sino que se define por la relación. Tras darle vueltas a todas las posibles interpretaciones gramaticales del hebreo, Geller acaba afirmando que la primera oración (6:4), «Oye, Israel, puesto que Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es uno (o sea, supremo)», hay que entenderla en relación con la segunda oración (6:5), que continúa, «amarás a Yahvé, *tu* Dios [con todo tu corazón *(lêb)*, y con toda tu alma *(nepes)*, y con toda tu mente *(me'od)*]»[116]. Para la segunda oración, Geller recurre al arcaico lenguaje de la Versión del Rey James (KJV) para enfatizar que aunque la afirmación de la primera oración es colectiva («nuestro Dios»), el mandamiento de la segunda oración está en segunda persona del singular, un matiz que el arcaico *thy* traduce correctamente pero que el «your», al ser tanto singular como plural en el inglés moderno, no hace.

El argumento de Geller se basa en que, aunque la relación con Dios define a Israel como un pueblo, esa relación se da también, y de manera crítica, con cada israelita como individuo:

> Mi tesis es que bajo la apariencia de declarar la unicidad de Dios, lo que también, o en realidad, se está demandando es que uno logre la unidad del yo, tanto de su mente («corazón», *leb*) como de sus apetitos/emociones/vida *(nepes)*, mediante una singular adhesión a Dios. Los miembros de la alianza deben ser uno, entero y enteramente con Dios. En otras palabras, el monoteísmo incluye no solo a Dios sino también a la personalidad del creyente. Las dos unidades van de la mano. De hecho, el matiz numérico de «uno» en el Shemá es también cierto, no solo en lo que respecta a Dios, sino también al creyente[117].

Dada nuestra contemporánea, y en particular estadounidense, proclividad a creer que individuo y comunidad están en una relación de suma

---

116 Geller, «God of the Covenant», 293, pero la discusión completa abarca 290-296. He añadido el resto de verso 5, a pesar de que Geller no lo cita aquí, junto a las palabras en hebreo para los términos clave incluidos. En el mismo ensayo, Geller señala la relación entre la trascendencia de Dios y su disponibilidad para los humanos en relación al tema de su nombre. Cuando Moisés le pregunta a Dios por su nombre, Dios contesta: «Soy el que soy» (o «seré el que seré») (Éxodo 3:13-14, en la traducción de Geller). Si se considera la idea del antiguo Oriente Próximo de que el nombre de una persona es su poder, Dios es reticente a responder a la pregunta de Moisés. En otros dos pasajes, Dios (o un ángel) se niega a dar su nombre: Génesis 32, Jueces 13. Aun así, Dios le dice a Moisés que Yahvé, «él es», forma que el nombre «Yo soy» adopta naturalmente en la tercera persona (Éxodo 15, traducción de Geller), es «mi nombre siempre». Geller comenta: «En un contexto tan antiguo y bíblico queda claro que Dios se niega a revelar su nombre a Moisés y a Israel. Responde "soy lo que quiera que sea" y eso debe bastarles. En realidad es una reprimenda suave. Pero cuando se trata del inmediato contexto de rescate y el futuro de la alianza: «yo soy/seré» es un nombre con pleno sentido porque se hace cargo de la promesa que se ha hecho anteriormente "estaré contigo". En otras palabras, en un nivel cósmico permanece desconocido e incognoscible, pero en relación con Israel será siempre accesible». Geller, «God of the Covenant», 307.

117 *Ibid.*, 295-296.

cero, tenemos que esforzarnos en ver que para los antiguos israelitas la relación entre Dios y el pueblo y Dios y el individuo era mutuamente fortalecedora. En ningún momento como en el gran resurgimiento de la profecía al final de la monarquía, en particular con Jeremías y Ezequiel, en el que el conflicto entre el profeta individual y el pueblo reprobado parece más intenso, está más claro que el profeta nunca es un «individuo privado». El pathos de su situación es que él es un representante de Dios ante el pueblo y del pueblo ante Dios. Su incapacidad para escapar de ambas responsabilidades llevó a Jeremías al terrible clamor: «¡Maldito sea el día / en que nací!» (Jeremías 20:14).

Timothy Polk, en *The Prophetic Persona*, ofrece un instructivo análisis de Jeremías como, en su yo auténtico, un ejemplar y una metáfora para el pueblo que está llamado a intentar alcanzar[118]. Quizá el término clave para Jeremías sea «corazón» *(leb)*, que ya hemos señalado en el Shemá. Un corazón rectamente ordenado sería uno gobernado por el amor a Dios. Pero esto es precisamente lo que le falta al pueblo, así que Dios le dice a Jeremías que le proclame al pueblo:

> Escucha esto,
> pueblo necio y sin corazón,
> Que tiene ojos y no ve,
> oídos pero no oye... (Jeremías 5: 21)
> Pero este pueblo es de corazón obstinado y rebelde;
> se han apartado de mí y se han ido lejos (Jeremías 5: 23)[119].

El libro de Jeremías está tan lleno de predicciones de desastre que a veces es difícil recordar que estas son advertencias que podían ser tenidas en cuenta, por improbable que parezca. Merece la pena, por tanto, considerar uno de los raros pasajes que equilibra la maldición con la esperanza de la bendición:

> Así dice el Señor:
> Maldito sea el hombre que confía en el hombre,
> y se apoya en un brazo de carne,
> apartando su corazón del Señor.
> Porque es como un arbusto en el desierto
> y no puede ver el bien cuando venga.
> Y permanecerá en la sequedad del desierto,
> en un terreno salobre e inhabitable.

---

118 Timothy Polk, *The Prophetic Persona: Jeremiah and the Language of the Self*, JSOT Supplement Series 32 (Sheffield Academic Press, Sheffield, 1984). Polk deja claro que está analizando el Jeremías del texto tal y como ha llegado a nuestras manos sin tratar de descubrir el «verdadero» Jeremías de la historia, investigación que tal vez tenga sentido pero que no resulta fundamental al caso que le atañe.

119 Polk, *The Prophetic Persona*, 44.

Bendito sea el hombre que cree en el Señor,
y deposita en el Señor su confianza.
Porque es como un árbol plantado junto a las aguas,
que extiende sus raíces hacia la corriente.
No temerá cuando venga el estío,
porque sus hojas seguirán verdes;
ni se inquietará en año de sequía,
ni cesará de producir fruto (Jeremías 17:5-8)[120].

Para Jeremías, encontrándose una y otra vez solo ante el malentendido y el rechazo, la verdad parece ser «El corazón es falso por encima de todo/ y terriblemente corrupto. ¿Quién lo entenderá?» (Jeremías 17:9)[121]. Cuando la esperanza de un retorno a Yahvé se desvanece en el presente, Jeremías sueña con un futuro en el que el mismo Dios cambiará los corazones inconstantes de los hombres: «Pero esta será la alianza que haré con la casa de Israel después de esos días, dice el Señor: meteré mi ley en su pecho y la grabaré en sus corazones; y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jeremías 31:33). Un pasaje que trae a la mente la todavía más vívida imagen de Ezequiel: «Os daré un corazón nuevo, y pondré un nuevo espíritu en vuestro interior; y arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne» (Ezequiel 36:26).

En el análisis de Polk, Jeremías no es una gran personalidad que resulta ser un profeta; es precisamente en el exigente papel de profeta, exigente porque debe hablarles a Dios y al pueblo, como Jeremías llega a ser y a saberse una verdadera persona. Cuando la presión se hace demasiado insoportable, en las grandes Confesiones de Jeremías, oímos, de hecho, la voz privada que le dice a Dios que es todo demasiado duro. Pero es de Dios de donde le viene la fuerza para continuar:

Entonces dice el Señor:
«Si vuelves, yo te recuperaré,
y estarás ante mi presencia.
Si dices lo que es precioso,
y no lo que es despreciable
tú serás como mi boca.
Ellos se volverán a ti,
pero tú no te volverás a ellos.
Y haré que seas para este pueblo
una fortificada muralla de bronce;
ellos lucharán contra ti;
pero no podrán prevalecer,

120 *Ibid.*, 149-150.
121 *Ibid.*, 148.

porque yo estoy contigo,
para salvarte y librarte,
dice el Señor (Jeremías 15: 19-20).

Es en el extraordinario papel de intercesor como el profeta modela la relación con Dios para todo el pueblo[122]. Después de Jeremías y Ezequiel no se silencia la voz profética, sino que se hace en gran medida anónima, añadiendo nuevo material a las viejas recopilaciones. Quizá la más importante es la recopilación del exilio que los estudiosos llaman «Isaías Segundo», Isaías 40-55. Según Mark Smith:

> Esta obra modifica la vieja teología regia en muchos aspectos. Primero, el rey de Judea se desvanece de la imagen, y en cambio Yahvé utiliza libremente los medios de la realeza disponibles para ejercer la voluntad divina en nombre de Israel. Ciro el Persa se convierte en el «ungido» de Yahvé [mesías] en el nuevo plan de salvación divino para Israel y las naciones (Isaías 45:1). Segundo, Israel mismo, en lugar del rey de Judea, se convierte en el nuevo servidor que ha de mediar en la bendición. Israel es el portador ahora de la vieja «alianza eterna» (Samuel II 23:5) para las naciones (Isaías 55:5)[123].

El tercer punto de Smith es «monoteísmo», es decir que mientras que Yahvé es exaltado, la existencia de otros dioses es negada, sus cultos son denunciados como la adoración estúpida de objetos inanimados, hechos por la mano del hombre. «Yahvé es no solo el dios de Israel (como tierra y como pueblo), sino de todas las tierras y naciones»[124].

«Isaías Segundo» continuó la transformación de la teología de los reyes que el Isaías del siglo VIII había comenzado. Lo que parece haber sucedido en tiempos del exilio y del postexilio es que los deuteronomistas y las transformadas teologías reales estaban en gran medida fusionadas. La Torá —instrucción o ley— sigue siendo tan importante como siempre, pero el apunte de la redención, la esperanza del retorno y la recuperación,

---

122 Véase el notable ensayo de Jochanan Muffs, «Who Will Stand in the Breach? A Study of Prophetic Intercession», en Mass, *Love and Joy: Law, Language and Religion in Ancient Israel* (Harvard University Press, Cambridge, 1992), 9-48.

123 Smith, *Origins of Biblical Monotheism,* 179. El análisis de Smith sobre el «segundo Isaías» es el más útil de todos los que he encontrado. Afirma que el uso de comillas nos recuerda que no sabemos si el autor o los autores del texto tenían la intención de que fuera leído como texto autónomo.

124 *Ibid.,* 179. La crítica a la idolatría, aunque comprensible en los términos del hincapié de Yahvé como único Dios, era bastante injusta. Los babilonios, por ejemplo, sentían una gran estima por el templo de Marduk y por la imagen que se conservaba en él, pero no creían que esa imagen «era» Marduk sino que solo se hacía presente en ella en ocaisones. Marduk fue el gran dios cósmico de la tormenta y el imperio, y nunca se lo pudo identificar del todo con una imagen. Véase Jon Levenson, «Is There a Counterpart in the Hebrew Bible to New Testament Antisemitism?», *Journal of Ecumenical Studies* 22 (1985): 242-260.

mitigan la continua ferocidad de buena parte de la gran escritura profética. Es como si Israel hubiera aceptado finalmente su vida como un pueblo cuyo único rey es Dios: la promesa a la casa de David se realizará solamente mediante la acción divina en el futuro mesiánico. Los mandamientos no esclavizaron, como en ocasiones pensó Pablo, sino que dieron a Israel una ley superior que lo liberó de toda servidumbre a cualquier ley terrenal. El judaísmo, una religión del libro que puede sobrevivir en cualquier lugar sobre la tierra, estaba empezando a emerger.

Si en un sentido importante el *Deuteronomio* triunfaba, con su Dios trascendente conocido sobre todo en su Palabra, y su alianza condicional que llamaba siempre a que el pueblo fuera fiel a los mandamientos del Señor, las alianzas incondicionales no se olvidaron. Permanecieron para siempre como el horizonte dentro del cual vivió este pueblo. La promesa de Dios a Abraham y a Jacob/Israel significaba que, por espantosa que fuera una situación, el amor de Dios por Israel no sería abandonado. La promesa de Dios a David significó que en algún momento futuro un modo de vida realmente bueno existiría sobre esta tierra.

Axel Honneth nos ha proporcionado un análisis sumamente provechoso de la lucha por el reconocimiento como una poderosa dinámica en la historia humana[125], algo que puede ayudarnos a tratar lo que ha sido siempre un problema para los no judíos: ¿por qué es Israel y solo Israel el pueblo elegido? Honneth propone que la necesidad del reconocimiento tiene lugar en tres fases. Primero está la necesidad de reconocimiento como amor, sin la cual no puede haber confianza en sí mismo. Luego está la necesidad de reconocimiento como justicia, sin la cual no puede haber respeto por uno mismo. Y luego está la necesidad de reconocimiento como creadora de valor, sin la cual no puede haber autoestima. El reconocimiento parece residir realmente en el corazón de la dinámica religiosa israelita. El reconocimiento por parte de Dios de este pueblo concreto apela a su vez al reconocimiento de Dios por el pueblo. Solo mediante este mutuo reconocimiento, que es antes que nada un reconocimiento de amor, pueden constituirse el pueblo y el ser. Solo la iniciativa de Dios hizo posible el proceso completo. Pero el reconocimiento de amor tiene que ser personal, no puede ser general. Dios debe reconocer a alguien, para empezar, y si de este alguien nace algo nuevo, un pueblo constituido no por su lealtad a un gobernante terrenal sino por lealtad a Dios, ese debe ser también un pueblo particular. Ciertamente la religión del antiguo Israel se encaminó con decisión hacia el reconocimiento de la justicia, y a

---

125 Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (MIT Press, Cambridge, Mass., 1996). Honneth ha elaborado sus tres fases del reconocimiento en el contexto de la historia moderna y cree que no se pueden distinguir de forma tan clara en épocas premodernas. Yo replicaría aquí que el reconocimiento como amor y el reconocimiento como justicia estaban presentes en las escrituras hebreas, pero que el reconocimiento como creador de valor ha permanecido implícito durante mucho tiempo.

partir de aquí un contexto más amplio, por ejemplo, cómo hay que tratar a los foráneos, comenzó su desarrollo. Pero sin la continuada insistencia en su particularidad es difícil ver cómo se hubiera podido preservar la transformación axial israelita[126]. Conviene también recordar que la particularidad de Israel es solo relativa: las dos religiones «universales» que surgieron de los orígenes israelitas tuvieron sus propios y muy particulares inicios que las han definido desde entonces. Tanto el cristianismo como el islam son religiones del libro para las que la distinción entre creyentes y no creyentes no es irrelevante.

Stephen Geller pone en contexto otra dimensión de la particularidad al recordarnos que la «distinción de Arnold entre helenismo y hebraísmo como polos opuestos» está lejos de ser la completa verdad:

> Ambas visiones del mundo comparten una exclusiva pretensión de validez, la principal expresión externa de la tremenda energía liberada por las nuevas percepciones. Ambas desarrollaron una nueva visión de la comunidad, una nueva ética de la educación y unas nuevas instituciones para sustentarla. Gimnasio y sinagoga son ambas formas sin precedentes de organización comunal. Sin lugar a dudas, una inmensa brecha separa la fe bíblica del logos griego, el tipo de dialéctica llena de tensión que hemos estudiado a partir de las afirmaciones tranquilas de la verdad absoluta y eterna que la filosofía y la ciencia vinieron a postular[127].

Pero, del mismo modo que hemos visto a varios elementos difícilmente conciliables de la religión israelita contribuir a su dinamismo, esa misma brecha que señala Geller, la brecha que haría para siempre a la tradición occidental al menos dual, demostraría ser enormemente provechosa para las muchas generaciones que trataron de cruzarla.

Antes de concluir, resumamos lo que hemos sacado en limpio acerca del modo en que una transformación axial tuvo lugar en el antiguo Israel. En la medida en que hemos hecho teoría, pensamiento de segundo orden, del criterio de axialidad, Israel sigue siendo un caso problemático. Pero las escrituras hebreas han utilizado una serie de recursos para hacer algo bastante similar a los logros de otros casos axiales, sobre todo Grecia. La retórica, que, a pesar de toda su tensión con la filosofía, formó parte de la transición axial en Grecia, estuvo muy desarrollada en Israel, notablemente en el Deuteronomio. Más adelante, la retórica israelita se desarrolló en un contexto forense. Walter Brueggemann ha organizado

---

126 Peter Machinist ha sondeado los pasajes bíblicos que insisten en la diferencia entre Israel de otras gentes y ha descubierto que se concentran en torno a dos asuntos: lo único que es el Dios de Israel y lo único que es el pueblo de Israel como pueblo. Machinist, «The Question of Distinctiveness in Ancient Israel: An Essay», *Ah, Assyria...: Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor,* Mordechai Cogan e Israel Eph'al (eds.) (Magnes Press, Hebrew University, Jerusalén, 1991), 196-212.

127 Geller, *Sacred Enigmas,* 181.

su magistral *Teología del Antiguo Testamento* (Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007) como algo parecido al testimonio, el contratestimonio y el examen cruzado[128]. Si los antiguos israelitas finalmente se pronunciaron por Yahvé como el único Dios que hay, lo hicieron así de un modo argumentativo. No eran ni siquiera reacios a discutir con Dios mismo. El más claro ejemplo de discusión es el libro de Job, que en esencia es un diálogo complejo, que incluye, finalmente, la propia voz de Dios. De todo este argumento y contraargumento emergió una idea de Dios única en el mundo y con enormes implicaciones históricas. Un Dios totalmente trascendente, de quien no ha de haber imagen, que ama y es recto y demanda amor y rectitud de su pueblo, y, en la medida en que su pueblo ha de ser una luz para las naciones, también de todo el mundo. Los seres poderosos de los pueblos tribales y los dioses de las civilizaciones arcaicas estaban todos ellos incrustados en aspectos cruciales del mundo social en el que existían. En las sociedades arcaicas la incrustación crucial era la relación, cercana a la identificación, de dios y rey. En la primitiva monarquía la relación de dios y rey era bastante análoga a esa relación de las grandes civilizaciones arcaicas de Oriente Próximo. Al final, sin embargo, los hijos de Israel no necesitaron «reyes de carne y hueso», como los llamaban los rabinos, para relacionarlos con Dios, que es el único rey real. Un Dios que finalmente está fuera de la sociedad y del mundo proporciona el punto de referencia a partir del cual todas las presuposiciones existentes pueden ser cuestionadas, un criterio básico para la transición axial. Es como si Israel tomara el muy fundamental simbolismo de las grandes civilizaciones arcaicas —Dios, rey y pueblo— y lo impulsara hasta el punto límite en el que algo radicalmente nuevo llegaba al mundo.

Pero este profundo cambio histórico, este obsequio de libertad ética hecho a un pueblo que podía ver que la justicia de Dios es la más alta expresión de libertad ética[129], se alcanzó a través de un medio cultural que nunca abandonó la narrativa como estructura fundamental para el conocimiento cultural. Esto nos lleva a preguntarnos si los antiguos israelitas no estaban utilizando la narrativa de un modo nuevo, para hacer lo que hoy se llamaría «teología narrativa», que era de hecho un equivalente funcional de la teoría —no, ciertamente, para el análisis de la naturaleza, sino para la comprensión de la existencia humana—. Mucho de la Biblia hebrea es similar, y en ocasiones idéntico, a los mitos, leyendas, cuentos populares, dichos y poesía de otros pueblos de Oriente Próximo. Pero esa grande y envolvente narrativa se mueve desde la Creación hasta el cautiverio de

---

128 Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Fortress Press, Minneápolis, 1997).

129 Idea que Hegel llegó a tener en sus últimas conferencias sobre filosofía de la religión, después de haber creído al principio que los judíos vivían sirviendo como esclavos a la ley. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 2 (University of California Press, Berkeley, 1987 [1827]), 679.

Babilonia, y, con los apocalípticos pasajes de los últimos profetas, se proyecta a un futuro en el que «en ese día» el Señor resolverá todas las cosas. Con sus reiterativos temas de promesa, infidelidad, castigo y redención, esta gran narrativa era algo nuevo: una manera de situar a los creyentes en relación con un relato que les daba significado y esperanza. La apertura misma del primer libro de Moisés, Génesis 1-2: 4a, aunque era el último producto de la escuela sacerdotal y aunque no contenía la doctrina de la *creatio ex nihilo*, es una poderosa y austera exposición de la creación, única entre las historias de la creación de Oriente Próximo[130]. De hecho, todo el libro del Génesis es una obra maestra narrativa, que incorpora viejos fragmentos pero haciendo de ellos un prólogo para todo lo que le seguirá; como a veces se dice, es el Antiguo Testamento del Antiguo Testamento.

Tomada en conjunto, la estructura histórica de la Biblia hebrea es, sin lugar a dudas, metanarrativa a más no poder, pero una metanarrativa de la que ninguna cultura que la haya recibido ha sido capaz de escapar. Y una metanarrativa poderosa y lo suficientemente flexible como para que movimientos y contramovimientos, cánones y herejías, pudieran todos recurrir a ella para justificar programas éticos/sociales/políticos, programas que contribuirían, no siempre para bien, a todas las dinámicas históricas posteriores. Aquí, también, nos encontramos con una nueva forma cultural tan poderosa en sus consecuencias que debemos entenderla como parte de la transformación axial.

Finalmente, como resultado de las innovaciones tanto retóricas como narrativas conseguidas por el antiguo Israel, debemos entender el logro social de un pueblo (que se identifica como tal) sin monarquía, de un pueblo gobernado por la ley divina, no por la ley arbitraria del Estado, y un pueblo compuesto por individuos responsables. Aquí, como indicó Geller, el surgimiento, posterior al exilio, de la sinagoga, fue crucial: una comunidad religiosa que podía llegar a existir dondequiera que se reuniera un *quorum* de judíos, una comunidad que estaría subordinada en las cosas externas a cualquier Estado que estuviera en el poder, pero que proporcionaba una regla de vida alternativa a los creyentes. Esta era la crisálida tanto de la Iglesia cristiana como de la umma islámica. No era «la diferenciación de iglesia y Estado», sino que era la cuña de entrada que haría pensable esa idea.

Lo que sugiere este resumen es que en nuestra búsqueda por entender qué hace axial a la era axial necesitaremos observar, seguramente, la emergencia de la teoría dondequiera que surja, pero también tendremos que observar la posible transformación de viejas formas culturales en nuevas configuraciones, así como las consecuencias sociales de tales transformaciones.

---

130 Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (Princeton University Press, Princeton, 1988).

En este capítulo he tratado de comprender la religión del antiguo Israel como una transformación axial. Podría merecer la pena cerrar esta sección con lo que equivale a una confesión de fe por un judío contemporáneo, Jon Levenson, que incluso hoy contiene los dinámicos términos de Dios, rey y pueblo que desde el comienzo hemos visto como decisivos:

> No hay, por tanto, voz más crucial para el judaísmo que la voz oída en el Monte Sinaí. El Sinaí confronta a cualquiera que vaya a vivir como judío con una elección abrumadora, de la que, una vez ante ella, no puede evadirse: la elección de si obedecer a Dios o apartarse de él, de si observar los mandamientos o no hacer caso de ellos. En última instancia, el asunto es si Dios es o no es rey, puesto que no hay rey sin súbditos, no hay señor feudal sin vasallos. En síntesis, el Sinaí exige que la Torá se tome con radical seriedad. Pero junto a la carga de la elección hay un bálsamo que calma el dolor de la decisión. El bálsamo es la historia de la redención, que fundamenta los mandamientos y asegura que este rey en potencia es un señor clemente y amoroso, y que elegir obedecerle no es un salto en el absurdo[131].

---

131 *Ibid.*, 86.

7

La era axial II: la antigua Grecia

La antigua Grecia podría parecer el caso más sencillo cuando hablamos de la era axial. En Grecia nació un tipo de democracia basada en decisiones que se tomaban tras un debate racional en la asamblea; nació la filosofía, incluyendo la lógica (el razonamiento de segundo orden); y como mínimo dio origen a la ciencia basada en argumentos y pruebas, por no añadir que fue cuna de extraordinarios logros artísticos y literarios. Algunas personas se han quedado tan impresionadas ante la cultura de la antigua Grecia que han imaginado que una suerte de «milagro griego» emergió en estado puro, sin predecesores ni rivales, de la propia cabeza de Zeus. Pero los griegos fueron fundamentalmente «racionales».

En los últimos años ese entusiasmo extremo se ha visto contrarrestado por una enérgica desmitificación y se ha acusado a los entusiastas de eurocéntricos o occidentalistas por no reconocer todo lo que los griegos habían incorporado de Asia o de África (las matemáticas, la astronomía, etcétera). Los críticos insisten en que la «democracia» griega no era muy democrática en realidad —se aplicaba solo a la minoría de la población formada por los ciudadanos y dejaba fuera a las mujeres, los esclavos y los residentes extranjeros—. La filosofía griega, en su opinión, condujo al callejón sin salida de la «metafísica» que durante siglos tuvo a los filósofos preocupados por cuestiones completamente ilusorias. Y la ciencia griega, al negarse a la experimentación, jamás logró gran cosa. Escuché a Carl Sagan declarar en uno de sus programas de televisión sobre historia de la ciencia que «Platón

retrasó 1500 años la ciencia europea». No está mal como jugarreta, pero no es ni de cerca la única influencia nociva que se le ha atribuido a Platón.

¿En dónde nos situamos entonces? Creo que lo mejor es tratar sin más el caso de la antigua Grecia como uno de nuestros cuatro casos axiales, intentar comprender cómo fue su desarrollo, en qué fue igual o se distinguió de los demás casos y terminar con una breve mención sobre sus contribuciones al futuro. Puede que ayude empezar con un párrafo de Louis Gernet[1], alumno de Durkheim, amigo de Mauss y profesor de Jean-Pierre Vernant, ya que últimamente se ha congregado a su alrededor un grupo de clasicistas franceses notablemente productivo:

> ¿No ha sido este el secreto de Grecia: haber conseguido que desapareciera solo una mínima cantidad de sus legados y haber reunido el mayor número de sus valores de la antigüedad? Sea como sea, uno de sus verdaderos triunfos ha sido concebir como un único ideal lo que antes habían sido el ideal del heroísmo y el ideal de la sabiduría. Ambos conviven cómodamente en figuras en las que destacan la actividad benévola y la organizativa, o en esos fantasmas difusos de los fundadores de santuarios y ciudades que oficiaban como acogedores anfitriones de los hombres y de los dioses. Una experiencia de mil años puede ser muy útil en las oscuras regiones en las que se da forma a los ideales. Brinda un intenso sentimiento de prosperidad en el pasado, un sentido de alegre participación en el intercambio entre humanidad y naturaleza acorde a los ritmos de vida aceptados. Comparado con la brutalidad de la vida cotidiana, el mito de los hiperbóreos [un pueblo muy al norte que seguía viviendo en las mismas condiciones desde la Edad de Oro] podía, ya en tiempos muy antiguos, proyectar desde el pasado lejano una imagen de sosiego, de ser personas sencillamente comprometidas con la agradable hospitalidad del *agapai*[2].

---

1 Louis Gernet (1882-1962) fue un alumno de Durkheim experto en la antigua Grecia. Se adelantó un año a Marcel Granet, durkheimiano especializado en la antigua China. Durante treinta años, de 1918 a 1948, enseñó Composición griega en la Universidad de Argel. Si bien jamás dejó de publicar, trabajó relativamente aislado durante los años en los que la escuela de Durkheim se convirtió en un caos. En 1948 regresó a París, con 66 años, para dar clases en la École Pratique des Hautes Études, y fue entonces cuando se consolidó un grupo de seguidores entre los clasicistas más jóvenes. Para saber más sobre su carrera, véase S. C. Humphreys, «The Work of Louis Gernet» en *Anthropology and the Greek* (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1978), 76- 106. Paul Cartledge señala el extraordinario resurgimiento de obras influenciadas por Durkheim en la Francia de posguerra cuando escribe: «En términos de vitalidad intelectual e influencia, el único rival posible a la llamada "Escuela de los *Annales*" de historiadores de orientación sociológica inspirados por Marc Bloch y Lucien Febvre en la esfera de las "Sciences Humaines" en Francia fue la "Escuela de París", formada por historiadores culturales de la antigua Grecia y, sobre todo, de la religión y la mitología de la antigua Grecia que durante las últimas tres décadas había estado dominada por J.-P. Vernant. No es casual (como dicen ellos mismos) que ambas "Escuelas" estuvieran fuertemente influenciadas en sus orígenes por la obra del psicólogo e historiador social Émile Durkheim». Introducción del traductor en *Religion in the Ancient Greek City* (Cambridge University Press, 1989, Cambridge), XV-XVI.

2 Louis Gernet, «Ancient Feasts» (1955), en *The Anthropology of Ancient Greece* (Johns Hopkins University Press, Baltimore 1981 [1968]), 35. La palabra *agapai* que cierra este párrafo hace referencia a los «fiestas de amor fraternal» que compartían dioses y hombres.

El asunto aquí es que esas continuidades —entre una forma preestatal y, en el caso griego, unas condiciones casi estatales—, a pesar de ser evidentes en todos los ejemplos axiales, son particularmente fáciles de reconocer en las instituciones y creencias preestatales que han sobrevivido.

Sobre todo se han conservado con gran detalle los mitos, muchos de los cuales son similares a los antiguos mitos de Oriente Próximo y también subyacen en las escrituras hebreas, aunque en estas solo se perciben fragmentos. Si bien contienen esporádicas menciones a un período primitivo en el que dioses y hombres participaban en los mismos banquetes, idea que Gernet creía que seguía viva en fiestas rurales, la imagen primaria de la relación entre lo divino y lo humano tal y como la presentan Homero y otros textos antiguos es muy distinta, y sorprendentemente diferente a la relación entre Yahvé y los hijos de Israel que hemos visto en el capítulo 6. En opinión de Hugh Lloyd-Jones:

> En la *Ilíada*, como en toda la poesía griega antigua, los dioses miran a los hombres con desdén mezclado con cierta compasión. «No sería sensato», le dice Apolo a Poseidón cuando se encuentran en la batalla de los dioses, «si combatiese contigo a causa de los desgraciados mortales que, como las hojas, ya prosperan con los frutos de la tierra, ya se desvanecen sin vida». Nada, dice el propio Zeus, «de entre todas las cosas que respiran y se mueven sobre la tierra, es más desgraciado que un hombre[3]».

Lloyd-Jones continúa diciendo que los dioses «trataban a los hombres igual que los nobles trataban a los campesinos en la primera fase de la sociedad rural»[4]. No hay indicios que permitan asegurar que a pesar de que tenían favoritos, los dioses «amaran» a los seres humanos en general o a un grupo particular, ni en la edad heroica ni después de ella. Los griegos no son los «elegidos» como grupo aunque, una vez más, algunos individuos particulares lo sean, y jamás se los presenta como mejores que sus enemigos[5]. Al contrario, en la *Ilíada* se trata con más simpatía a los troyanos que a los griegos; sin duda se presenta a Héctor como a alguien más digno de admiración que Aquiles o Agamenón[6]. De modo que la característica fundamental de la relación entre lo divino y lo humano en Israel —el amor de Dios por Israel y la obligación de corresponder a ese amor, «Amarás al Señor tu Dios...»— está completamente ausente en Grecia. Según Aristóteles: «Sería extraño decir que uno ama a Zeus». Además

---

3 Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (University of California Press, Berkeley, 1971), 3, donde cita la *Ilíada* 2:462 y 17:446-447.

4 *Ibid.*, 3-4.

5 Si bien no hay ningún indicio de que los griegos se consideraran a sí mismos elegidos, puede que los atenienses, como veremos más adelante, sí se sintieran los elegidos de la diosa Atenea.

6 Tal vez para el público griego Héctor no era tan digno de admiración como lo es para nosotros, sobre todo en comparación con Aquiles.

sostuvo que la *philia* (el amor, la amistad) era imposible entre el hombre y Dios[7]. La justicia era otra cosa. Los dioses en general, y Zeus en particular, estaban realmente implicados en la justicia, cosa que tendremos que analizar con lujo de detalles más adelante.

A pesar de que en las escrituras hebreas existían tensiones internas evidentes y de que se desarrollaron interpretaciones muy distintas a lo largo de los siglos, la Torá alcanzó una autoridad normativa sin igual en la antigua Grecia. Los textos de Homero y de Hesíodo ocupaban un lugar central en la educación griega antigua pero jamás ostentaron la autoridad que tenían las escrituras hebreas. Los viejos mitos eran reformulados por poetas y dramaturgos trágicos; criticados y modificados por filósofos; y de vez en cuando se incorporaban mitos, dioses y diosas nuevos provenientes de diversas fuentes sin que eso generara demasiado alboroto. La religión de la antigua Grecia era mucho más flexible en todos los sentidos que la del antiguo Israel y vamos a tener que analizar las causas y las consecuencias sociales de dicha flexibilidad.

LA SOCIEDAD GRIEGA PRIMITIVA

Hemos señalado ya la importancia crucial del complejo dios-rey-pueblo en todas las sociedades arcaicas y que cada ejemplo axial ha tenido que aceptar ese complejo, por lo que resulta muy significativo que la antigua Grecia haya sido el único caso en el período de la transición axial en el que la figura del rey propiamente dicha haya estado ausente, aunque no ausente del imaginario cultural. En síntesis podemos decir que la polis, problemáticamente traducida como «ciudad Estado», institución dominante durante el período que va del siglo VIII al siglo IV a. de C. y que fue testigo de la prosperidad cultural y de la transición axial en la antigua Grecia, jamás fue gobernada por reyes. En ocasiones tuvo tiranos, pero, como veremos más adelante, no fueron específicamente reyes. No es que los griegos no supieran lo que era un reinado. Si bien en el siglo VIII no tenían una imagen demasiado clara de la cultura micénica que los había precedido en el segundo milenio a. de C., sabían que los micénicos habían sido gobernados por reyes. Basándonos en la información arqueológica moderna de la cultura micénica podemos decir que sus reyes eran divinos, semidivinos o sacerdotales según el modelo de la cultura arcaica en Oriente Próximo, de la cual la cultura micénica era solo una extensión occidental. Los habitantes de la polis sabían que habían existido reyes en su pasado y también eran conscientes de que existían reyes en Escitia al norte, en Asiria y Persia al este, y en Egipto al sur.

---

7 E. R. Dodds en *The Greeks and the Irrational* (University of California Press, Berkeley, 1951) 35, 54, donde cita la *Magna Moralia* de Aristóteles, 1208B.30, y la *Ética a Nicómaco,* 1159A.5. Dodds señala además: «Difícilmente podamos dudar que los atenienses amaban a sus diosas» (54).

Su noción de reinado no solo provenía de modelos externos sino también de algunas figuras centrales en sus propios mitos y leyendas: la *Ilíada* es la historia del ejército griego bajo la ostentosa autoridad de un rey llamado Agamenón, al que en ocasiones se hace referencia con la palabra *anax*, que a su vez desciende de la palabra micénica para rey, *wanax*[8]. Más tarde Homero utilizó sin demasiado rigor el término griego para rey, *basileus*, para referirse tanto a un rey como a un noble o, sencillamente, a un líder[9]. Agamenón no se parece tanto a un rey —la mitad de las veces se parece más a un jefe supremo—. También se refiere a Zeus como *anax*, aunque en la *Ilíada* jamás se lo llama *basileus* y Zeus sí era rey aunque, al igual que Agamenón, no el tipo de rey que ignora los sentimientos de sus súbditos divinos. Curiosamente, en los textos de Homero se hace referencia a Zeus más como *pater*, padre, que como un rey[10]. Después de Homero los poderes atribuidos a Zeus crecieron todavía más, lo que nos enfrenta a una situación en la que la figura del rey de los dioses no se refleja en la figura de un rey de los hombres, situación que únicamente sucede en el caso griego[11].

Pero si los griegos no estaban organizados en reinos, ¿qué tipo de sociedad tenían? La primera sociedad griega es, si cabe, incluso más desconocida que la de los israelitas. En algún momento en torno al 1200 a. de C. las ciudades micénicas estaban desbordadas o habían sido abandonadas debido a fracasos internos, al cambio climático o a conquistas extranjeras. No podemos decir que la última fuera de «los griegos» porque la cultura micénica, como sabemos por la escritura silábica lineal B, llevaba siglos hablando griego. En ocasiones se ha culpado a los grecoparlantes que hablaban el dialecto dórico, llamados por lo tanto «los dóricos», de la caída de la cultura micénica pero no hay pruebas que nos permitan considerar esta hipótesis más que una mera especulación[12]. En cualquier caso, el sistema lineal B y otros avances de la cultura micénica desaparecieron después del 1200 y, por lo general, a los siguientes cuatrocientos años se los denomina la Edad Oscura. Es oscura, al menos para nosotros, porque la arqueología nos ha dado apenas algunos hallazgos dispersos del período y signos de una evidente caída de la población. En algunos sitios hay

---

8 También se empleó el término *anax* para hacer referencia a Príamo y a otros pocos caudillos.

9 Eric Havelock incluye un análisis muy útil sobre el uso que hace Homero de la terminología *anax* y *basileus* en *The Greek Concept of Justice: From the Shadow in Homer to the Substance in Plato* (Harvard University Press, Cambridge, 1978), 94-99.

10 En el capítulo 6 hemos visto que lo opuesto es cierto en las escrituras hebreas, donde a menudo se hace referencia a Yahvé más como rey que como padre aunque, en definitiva, Yahvé es más «paternal» con los israelitas que Zeus con los griegos.

11 Mi asistente de investigación, Timothy Doran, ha realizando una búsqueda exhaustiva de todos los usos de *anax* y *basileus* en Homero, Hesíodo y en los himnos homéricos. Sus hallazgos sobre Zeus como *pater* también han sido de gran ayuda.

12 Véase *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (Cambridge University Press, Cambridge, 1997), de Jonathan M. Hall, para conocer mejor la discusión en torno a los motivos que hacen dudar que se pueda considerar a «los Dóricos» un grupo cultural o militar del período micénico o anterior, a pesar de que el dórico era efectivamente un dialecto griego, véase también Hall, *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture* (Chicago University Press, Chicago, 2002).

indicios de que el comercio con Oriente Próximo no se interrumpió del todo. Los atenienses mantuvieron la tradición de que su ciudad, que no era particularmente sobresaliente entonces, fue la única de entre todas las ciudades micénicas que no fue conquistada. También creían que alrededor del año 1000 a. de C. un gran número de refugiados había emigrado de Atenas hacia las costas de Anatolia, donde fundaron ciudades que en el siglo VIII se convertirían en sedes importantes para el resurgimiento de la cultura griega. Pero si Atenas jamás fue destruida, lo cierto es que en los siglos posteriores al 1200 redujo su tamaño hasta quedar convertida en un pueblo muy pequeño.

Parece que el período posmicénico tocó fondo en 1100. Ian Morris asegura que después del 1100:

> Gran parte del campo quedó probablemente abandonado o escasamente poblado. La mayoría vivía en pequeñas aldeas habitadas durante un período de entre 50 y 300 años... Puede que [l]as catástrofes que ocurrieron en torno al 1100 empobrecieran la zona central de Grecia y la poca riqueza que quedaba cayera en manos de los jefes de las aldeas, herederos de los últimos funcionarios micénicos locales... La zona central de Grecia se convirtió en una suerte de mundo fantasmagórico. Prácticamente todas las cumbres y puertos fueron habitados antes y en torno al 1050 el paisaje había quedado salpicado por las ruinas de una época gloriosa. Hacer una lista de ejemplos no bastaría para evocar la atmósfera de aquellos días... Si algún período de la Edad de Hierro merece ser llamado la Edad Oscura, sin duda es éste. Desde cierto punto de vista, como el de las clases bajas que levantaron los palacios micénicos y trabajaron para pagar sus cuotas, o el de los aristócratas locales controlados por los *wanakes* [plural de *wanax*] y sus oficiales, puede que la destrucción que sufrieron en torno al 1200 fuera una bendición. Pero hacia el 1050, el coste de esos cambios —no solo la pérdida de una gran cultura sino también aquella masiva y perturbadora cantidad de muertes— sobrepasó los beneficios de cualquier grupo. Justo en ese momento, los documentos egipcios registran grandes pérdidas de las cosechas[13].

A pesar de que es muy difícil reconstruir las estructuras sociales basándonos solo en la información arqueológica, y los textos de Homero como fuente de información están repletos de trampas, ha quedado razonablemente claro que la Edad Oscura fue testigo del colapso de un orden micénico muy jerárquico y de su reemplazo por una sociedad mucho más igualitaria[14]. Varios autores consideran que la estructura política de

---

13 Ian Morris, *Archaeology as Cultural History: Words and Things in Iron Age Greece* (Blackwell, Malden, 2000), 202, 203, 206-207.

14 Desde tiempos remotos se han registrado las oscilaciones entre jerarquía e igualitarismo en Oriente Próximo. Sobre los natufienses en el Levante, véase «From Sedentary Foragers to Village Hierarchies: The Emergence of Social Institutions», de Ofer Bar-Yoseph, en *Origins of Human Social Institutions*, W. G. Runciman (ed.) (Oxford University Press, Nueva York, 2001), 1-38.

la Edad Oscura estaba formada por jefes de bajo nivel, muy dependientes de seguidores que no dudaban en expresar sus propias opiniones, y por la ocasional y efímera figura de algún jefe supremo. Este tipo de sociedades están equilibradas entre las jerarquías de bajo nivel y un considerable igualitarismo. Walter Donlan toma algunos ejemplos de la *Odisea* para describir este tipo de sociedades:

> Dudo que en toda la etnografía exista una descripción más clara de un cacicazgo de bajo nivel y sus tensiones internas que en estos cantos de la *Odisea*. El jefe ostenta una autoridad considerable pero tiene que doblegarse ante la voluntad colectiva de los hombres que pelean a su lado y que por supuesto están dispuestos a ser críticos con su liderazgo. Es importante comprender que la tradición épica hace constante hincapié en que la disfunción social nace de la tensión entre el líder y su gente. Sistemáticamente se representa a Odiseo como el mejor líder que la gente podía desear desde una perspectiva realista; pero el mensaje queda claro: el liderazgo personal es siempre frágil e inestable, y la fórmula habitual de las crisis sociales es la intrínseca oposición entre los dos vectores sociales, la autocracia por un lado y el igualitarismo por el otro[15].

A pesar del énfasis que pone Homero en ciertos individuos destacados, podemos ver una sociedad en la que apenas surge la idea de rangos hereditarios. La terminología se encontraba en una etapa de constantes cambios en lo que se refiere a liderazgo. Como se ha señalado antes, *basileus* tenía usos tan variados que se aplicaba con más frecuencia a la idea de «líder» que de «rey». Aunque Hesíodo se va a referir a los líderes de Homero como «héroes», en los propios textos homéricos los rangos bajos e incluso la soldadesca podían ser llamadas héroes o *aristoi* («los mejores», origen de nuestro término «aristocracia»)[16]. Sin embargo, varios líderes tenían una relación especial con los dioses: Aquiles, Menelao, Odiseo o Patroclo, a todos se los podía llamar *diotrephes*, «criados-por-Zeus», o *diogenes*, «nacidos-de-Zeus». Algunos, como Sarpedón, habían nacido literalmente de Zeus (para estos quedará reservado el término «héroes» más adelante). Pero el linaje, incluso el linaje divino, no proporcionaba en sí mismo un estatus, como tampoco lo hacía el favor de los dioses. Paris era el favorito de Afrodita, pero griegos y troyanos lo despreciaban por igual por su ineptitud como guerrero. Cuando a Sarpedón, adorado hijo de Zeus, le llegó la hora de la muerte, Zeus consideró la posibilidad de intervenir para salvarle la vida pero Hera lo convenció de no hacerlo porque

---

15 Walter Donlan, «Chief and Followers in Pre-State Greece», en *The Aristocratic Ideal and Selected Papers* (Bolchazi-Carducci, Wauconda, 1999), 355. Los cantos de la *Odisea* que menciona son los que narran las aventuras de «Odiseo y sus seguidores (*hetairoi*= "compañeros", "camaradas") en su regreso tras la Guerra de Troya».

16 Donlan, *The Aristocratic Ideal*, donde toma el término *aristoi* de la *Ilíada* 2.577-578, 5.780, 12.89, 12.197, 13.128; y «héroes» en la *Ilíada* 2.110, 12.165, 15.230, 19.34.

eso generaría un conflicto entre los dioses, ya que muchos iban a querer salvar a sus hijos de la muerte prevista en sus destinos. Este incidente indica que la monarquía de Zeus estaba lejos de ser absoluta. Homero nos muestra una sociedad en la que el estatus se basaba en el valor, pero también una sociedad en la que los líderes, *basileis*, podían ser vistos como figuras «divinas» y, por tanto, superiores a los hombres comunes.

De todas formas existía un claro consenso en que el estatus de la élite de guerreros se debía a los servicios que cumplía para la comunidad más amplia: los líderes formaban parte de una sociedad, de un todo mucho más grande que sus partes, incluso que sus partes dominantes, idea que los griegos jamás abandonaron, ni siquiera tras la conquista de los macedonios. La aristocracia griega, igual que muchas otras, nació como una aristocracia de guerreros. Pero las palabras que Sarpedón le dirige a Glauco en la *Ilíada* expresan muy bien la fundamentación social de su derecho a un estatus elevado:

> Glauco, ¿por qué a ti y a mí nos honran otros
> con un lugar de privilegio, nos dan carnes y nos llenan las copas de vino
> en Licia, y todos los hombres nos miran como si fuéramos inmortales,
> y se nos reserva una gran extensión de tierra junto a la orilla del Jantos,
> buena tierra, con huertos de árboles frutales y viñedos, y labradíos para sembrar
> el trigo?
> Por todo esto, es nuestro deber al frente de los licios
> luchar y soportar lo que nos toca en el resplandor de la batalla,
> para que cualquier licio que pelee a nuestro lado pueda decir de nosotros:
> «En verdad estos hombres, que son los señores de Licia
> y beben el exquisito vino dulce, son nobles porque tienen la fuerza de la valentía y han peleado al frente de los licios»[17].

A pesar de nuestra necesidad de moderar la idea de un pasado monárquico en la Grecia primitiva, aún quedaban algunos vestigios de una suerte de orden más cercano al patrón mágico-religioso de Oriente Próximo que, de hecho, había sido el orden durante mucho tiempo. En la *Odisea* vemos a Odiseo disfrazado de mendigo y elogiando a Penélope con las palabras:

> tu gloria alcanza el ancho cielo,
> igual que la de un rey [*basileus*] que, siendo un hombre irreprochable y temeroso de los dioses,

[17] *Ilíada*, 12.310-321, traducción al inglés de Richmond Lattimore (University of Chicago Press, Chicago, 1951). Si bien Glauco y Sarpedón eran licios aliados de los troyanos y, por lo tanto, técnicamente no eran griegos, en el pasaje que se incluye aquí manifiestan sentimientos griegos [versión en español de los traductores].

y gobernando como un señor por encima de muchos hombres poderosos,
mantiene la senda del buen gobierno y cosecha de la negra tierra
el trigo y la cebada, sus árboles se inclinan por los frutos, sus ovejas
no dejan de parir, el mar le proporciona peces, todo por su buen
gobierno, y su pueblo prospera con él[18].

En *Los trabajos y los días* de Hesíodo encontramos una imagen similar del buen *basileus*, comparado a su opuesto, el mal *basileus*, a quien suele describir como un «devorador de sobornos»:

Mas quienes dictan sentencias rectas y hacen cumplir la justicia,
tanto a ciudadanos como a extranjeros,
viven en una ciudad que florece, una ciudad que prospera.
Por su tierra se extiende la paz que alimenta a los jóvenes, y Zeus,
el que todo lo ve, jamás les decreta los dolores de la guerra.
Los hombres de recta justicia no conocen ni el hambre ni la aflicción
sino que en los convites saborean el fruto de su trabajo.
A ellos la tierra les procura ricas cosechas, y por ellos
los robles rebosan de bellotas en las copas y de abejas en el centro,
lanosas las ovejas se vencen por el peso de su lana
y las mujeres tienen hijos que recuerdan a sus padres.
Hay bendiciones en abundancia y la tierra cultivable
les brinda cosechas tan grandes que nadie tiene que salir a navegar el mar.
Pero Zeus, el que todo lo ve, hijo de Cronos, es juez
de bandidos sin propósito que traman actos hostiles.
Muchas veces la debilidad de un solo hombre arruina a una ciudad,
si dicho hombre infringe la ley y vuelve su mente a la imprudencia.
Entonces el hijo de Cronos envía desde el cielo grandes tormentos,
el hambre y la peste, y la gente se echa a perder.
Las mujeres no tienen hijos y las familias desaparecen
por los designios de Zeus el Olímpico,
hijo de Cronos, que castiga el mal destruyendo
grandes ejércitos, muros y barcos en el mar[19].

---

18 *Odisea*, 19.108-114, traducción al inglés de Richmond Lattimore (Harper and Row, Nueva York, 1967) [versión en español de los traductores].

19 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, traducción al inglés de Apostolos N. Athanassakis (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2004), 225-247 [versión en español de los traductores]. M. L. West, en *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford University Press, Oxford, 1997), 321-323, enseña una serie de fragmentos muy similares en textos de Oriente Próximo, especialmente asirios (136), pero sobre todo hace hincapié en las similitudes con las escrituras hebreas, por ejemplo, Levítico 26, Deuteronomio 28, Amós 9 y un grupo de Salmos.

En un interesantísimo fragmento casi al principio de su *Teogonía*, Hesíodo describe los dones que las Musas, hijas de Zeus, pueden concederle a los reyes:

> Y cuando las hijas del gran Zeus quieren honrar a un rey [*basileus*]
> querido y cuidado por Zeus desde su nacimiento,
> vierten en su lengua un delicado rocío
> y hacen que las palabras que fluyen de su boca sean suaves como la miel,
> y todos le miran cuando, con equitativa justicia
> da su veredicto, y con acertada firmeza
> y sabiduría dirige cualquier gran conflicto a un pronto final.
> Es por esto que los reyes son prudentes, y cuando están en el ágora
> y se comenten injusticias, corrigen los errores
> con amable y flexible persuasión.
> Cuando alguno de estos reyes viene al ágora, se destaca;
> sí, es venerado como un dios y tratado con alegre respeto[20].

Hesíodo continúa diciendo que las musas otorgan una sabiduría similar y un discurso elocuente a quienes «cantan e interpretan la lira en esta tierra» (*Teogonía*, 1.94), estableciendo un vínculo entre el poder político y el poeta que canta, cosa que analizaremos más adelante[21]. Tanto en Homero como en Hesíodo se pueden percibir por tanto los ecos de una suerte de reinado rudimentario que había existido en Grecia tiempo atrás.

Si, como se ha dicho, Walter Donlan vio en Odiseo y en su grupo de seguidores una sociedad arquetípica de la Grecia primitiva, W. G. Runciman percibe algo similar en la Ítaca de Odiseo. Runciman describe Ítaca más como un «semi-Estado» que como un «proto-Estado» —es decir, como un tipo de sociedad en la que se perciben las primeras ideas de Estado pero ninguna señal de desarrollo inevitable en esa dirección—. Ítaca había «superado la etapa en la que coinciden política y roles de parentesco, pero también [había] desarrollado roles que implicaban un grado de autoridad superior, tanto en tipo como en grado, al de la cabeza de familia, al del sabio del pueblo o al del jefe del grupo de cazadores». Era una sociedad en la que «la combinación de la destreza heroica y la elocuencia en el debate (*"auctoritas suadendi"*, cosa que Odiseo poseía en grado máximo) eran la base del liderazgo»[22]. Según Runciman, en aquella sociedad aún

---

20 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, trad. Athanassakis, 81-92.

21 Aquí podemos mencionar la relación de los dos reyes israelitas arquetípicos, David y Salomón, con la poesía y la sabiduría. David es el «cantante e intérprete de la lira» al que se le han atribuido los Salmos; y Salomón es famoso por su sabiduría, se le han atribuido una gran cantidad de textos sapienciales (aunque en la narración no parece demasiado sabio cuando siembra las semillas que dividirán el reino). La relación entre poesía, sabiduría y política en la Grecia primitiva es, si cabe, todavía más evidente.

22 W. G. Runciman, «Origin of States: the Case of Archaic Greece», en *Comparative Studies in Society and History*, 24 (1982), 354.

no había surgido un conjunto independiente de roles políticos, ninguna «formación secundaria» decimos nosotros, de modo que el «semi-Estado» dependía en gran medida de la personalidad del líder y, en ausencia de Odiseo, tendía a desplomarse por completo. Habrá que analizar hasta qué punto la polis trascendió alguna vez los límites de lo que Runciman llama semi-Estado, y el hecho de que la polis jamás haya desarrollado una formación secundaria completa, ambas ideas claves para explicar tanto su dinamismo cultural como su fracaso político final.

Es necesario tener presentes varias cosas para comprender la sociedad griega primitiva. Por defecto casi podríamos considerarla una sociedad primitiva, aunque eso no nos llevaría muy lejos. A diferencia de muchas otras sociedades primitivas, o incluso en comparación con China durante el período axial, el extenso parentesco no parece haber sido el criterio principal de la organización social. El linaje, *genos* (plural de *gene*), tenía cierta importancia entre la aristocracia pero ninguna entre la gente común. La unidad de parentesco básica tanto entre aristócratas como entre campesinos era el hogar, *oikos*, cuyo corazón estaba formado por el núcleo familiar pero podía albergar hasta tres generaciones, mujeres solteras y dependientes que no formaban parte de la familia. Y un pueblo era solo un grupo de casas, pero ¿en qué momento el pueblo se transformó en la polis?

El siglo VIII

En el siglo VIII se comienzan a ver signos inequívocos de un resurgimiento cultural, tanto es así que los expertos han empezado a hablar del «Renacimiento griego del siglo VIII a. de C.»[23]. Si nos tomamos en serio la analogía, la palabra «renacimiento» es problemática. El Renacimiento italiano propuso la revisión de la cultura clásica basándose en numerosos textos clásicos y en la arquitectura y escultura antiguas supervivientes. Los griegos del siglo VIII no contaban con textos (si se hubieran topado con textos redactados con la escritura lineal B no habrían sido capaces de leerlos) y apenas tenían restos de arquitectura y escultura micénica. Los textos de Homero tal y como han llegado a nosotros (precedidos mucho antes por el recitado oral) datan aproximadamente del 700 y puede incluso que su escritura se encargara entonces, proyectan en principio la imagen de una sociedad griega de tiempos remotos pero lo más probable es que reflejen sobre todo las condiciones sociales de un pasado más reciente.

Homero es uno de los elementos del resurgimiento del siglo VIII al que se denomina Panhelenismo —esto es: la conciencia de los griegos como

---

23 Robin Hägg, *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C: Tradition and Innovation-Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June, 1981* (ed.) (Svenska Institutet i Athen, Estocolmo, 1983).

griegos, aun cuando entre ellos no hubiera unidad política—. La *Ilíada*, en la que todavía no se hace referencia a los griegos como helenos sino que emplea otros nombres, más comúnmente aqueos[24], describe la historia del ejército griego, sin duda compuesto por elementos muy diversos pero bajo la dirección de un único rey, Agamenón, que se enfrenta en la costa de Anatolia a la ciudad de Troya, la que, a pesar de no diferenciarse mucho culturalmente de los griegos, consigue unirlos en su esfuerzo por destruirla. La *Ilíada* es más la historia de los hombres que la de los dioses, aunque los dioses están por todas partes y son justamente los grandes dioses olímpicos panhelénicos —Zeus, Hera, Apolo, Afrodita, Hermes y demás— los que son puestos a prueba y no las deidades locales de cada pueblo y aldea que hoy sabemos que existían en la época. Había un sentido de unidad no solo en el nivel de los mitos y leyendas, sino también en el de la cultura.

La primera fecha en firme que tenemos de la historia griega es la de las primeras Olimpíadas en el año 776 a. de C. (aunque tampoco es irrefutable), pero hay que recordar que los Juegos Olímpiacos eran sobre todo un acontecimiento ritual, se inauguraban con sacrificios a Zeus y se celebraban como festividades religiosas. Si bien eran las autoridades locales las que dirigían los juegos, los participantes llegaban desde todas las comunidades griegas. Más tarde el ciclo de cuatro años de juegos pasó a incluir los juegos Nemeos, Ístmicos y Píticos, también abiertos a todos los concursantes griegos. Aunque puede que a la larga fuera más importante el surgimiento del Oráculo de Delfos, ubicado en la lejana región de Delfos y sin el control de ninguna ciudad importante. Las personas se acercaban desde todas las regiones de la extensa Grecia para consultar al Oráculo, que tuvo una gran influencia en política, en concreto a la hora de apoyar la deliberada colonización de casi toda la costa del Mediterráneo y del Mar Negro entre el 750 y el 600 a. de C.

Pero el mismo período que vio crecer la ideología, los rituales y las instituciones panhelénicas también fue testigo del surgimiento de una nueva forma social, la polis, que acentuaba la lealtad y la solidaridad entre locales con la misma fuerza con la que las instituciones panhelénicas realzaban una identidad griega común. El siglo VIII fue testigo, por primera vez, de la construcción de templos a lo largo y ancho de toda Grecia, templos que, junto a las festividades asociadas a ellos, fueron los verdaderos símbolos de la unidad de la polis. También fue testigo del nacimiento de funcionarios públicos y de instituciones importantes, entre las que se encontraba una fuerte organización militar que era el símbolo de la autonomía de la polis.

---

24 En *Hellenicity* (53 y sigs.), Jonathan Hall duda que los «Akhaioi» de Homero, a quienes comúnmente llamamos «griegos», fueran realmente lo mismo que los helenos. En su opinión, la identidad helénica surgió mucho después, «a lo largo del siglo VI, en el ambiente elitista de los Juegos Olímpicos» (227) y en oposición a la invasión persa de comienzos del siglo V.

Dado que la polis es una institución específicamente griega, una sociedad sin rey, gobernada de diversas formas y claramente vinculada a los logros culturales griegos que estaban por venir, nos interesa saber cómo surgió y cómo fue su desarrollo. Sobre todo nos interesa saber cómo surgieron simultáneamente tanto una fuerte identidad panhelénica como una fuerte identidad local en la polis, y si ambas identidades se reforzaron entre sí, si fueron motivo de conflicto[25]. No tenemos muchas pruebas escritas del siglo VIII porque la escritura alfabética estaba dando sus primeros pasos incluso a finales de ese siglo, ni tampoco contamos más información escrita del siglo VII. Sin embargo, la arqueología nos brinda constantemente nuevos datos tanto de esos siglos como del período oscuro anterior al siglo VIII[26].

Al parecer la polis era la residencia principal de los aristócratas, aunque puede que también tuvieran propiedades en el campo[27]. La diferenciación entre los aristócratas (*agathoi*, «los buenos») y la gente común (*demos*, pero también peyorativamente *kakoi*, «la base» o «los malos») también se notaba de este modo entre los propietarios de residencias urbanas y los campesinos que vivían en el campo, aunque la polis estaba fundamentalmente habitada por el pueblo, concepto que también incluía a los campesinos, de modo que la distinción entre campo y ciudad jamás fue tan grande como la que se vio en la Europa medieval. Cabe recordar también que, más allá de las declaraciones de un remoto apego a su localidad, tanto los aristócratas como los campesinos se habían estado desplazando de forma casi constante durante siglos. Es casi imposible comprender el mapa de los dialectos griegos sin considerar que la gente se había desplazado mucho y que el desplazamiento generaba peleas —los conflictos entre polis vecinas a veces continuaban incluso después de que se asentaran—. Puede que el primer reclamo a los aristócratas fuera el de asumir el control de estas peleas.

Puede que los primeros aristócratas griegos fueran originariamente grupos de guerreros que surgieron tras la pérdida de la legitimidad de la nobleza micénica, no muy distintos a los grupos de guerreros que ocuparon ese lugar tras la pérdida de la legitimidad de los caciques en las islas de la Polinesia que hemos descrito en el capítulo 4. Sea como sea, la invocación a los fantasmas del pasado abarca otros sentidos. Como

25 Se podría considerar a la autónoma polis como un elemento más dentro de la cultura panhelénica, igual que los Estados nación son un elemento más dentro de la cultura internacional contemporánea. John Meyer y sus compañeros han desarrollado convincentemente esta relación en *National Development and the World System*, John W. Meyer y Michael T. Hannon (eds.) (University of Chicago Press, Chicago, 1979); Connie L. McNeely y D. A. Chekki (eds.), *Constructing the Nation-State* (Greenwood, Santa Bárbara, 1995) y Frank Lechner y John Boli, *World Culture: Origins and Consequences* (Blackwell, Malden, 2005).

26 Véase especialmente la obra de Ian Morris, por ejemplo, *Archaeology as Cultural History*.

27 El principal resumen sobre la aristocracia griega es Louis Gernet, «The Nobility in Ancient Greece», *Anthropology of Ancient Greece*, 279-288.

hemos señalado antes, el término *anax*, que deriva de la palabra micénica *wanax* y significa «gran rey», sobrevivió en Homero, donde se aplica problemáticamente a Agamenón, a Príamo y en ocasiones también a otros grandes líderes griegos. También el término *basileus*, que en la época micénica se había aplicado a cierto tipo de funcionarios, fue utilizado por Homero y Hesíodo como término general para designar a los líderes sin perder del todo cierta legitimidad más allá del simple atributo de la fuerza. Hesíodo, cuyo texto se suele fechar entorno al 700 a. de C., diferencia entre el buen *basileis*, cuyas acciones cumplen con el *themis*, las normas consuetudinarias, como aquel que brinda prosperidad tanto en la fertilidad de las cosechas como en la armonía social, del mal *basileis*, aquel que genera sequías, hambruna y conflictos sociales. Representan por tanto, aunque de forma atenuada, un vínculo entre este mundo y el mundo de lo dioses igual que en el período arcaico lo hacían los jefes supremos y los reyes. No sorprende que hicieran también las veces de sacerdotes. En Atenas, al sacerdote hereditario se le llamaba *basileus* aunque no tuviera influencia religiosa ni ningún tipo de poder político.

Puede que un grupo de aristócratas gobernara la mayoría de las polis griegas antes del surgimiento de la democracia en el siglo V e incluso después porque de ese grupo surgieron los dirigentes de las polis democráticas o casi democráticas, pero no deberíamos exagerar sus poderes, su cohesión ni su separación de otros grupos. Eran propietarios de tierras pero no de grandes extensiones si los comparamos, por ejemplo, con la clase senatorial en Roma. Además las propias polis eran pequeñas tanto en lo que se refiere a su territorio como a su población y solo a unas pocas se las podría llamar ciudades. La más grande, Atenas, tenía una población que no superaba los 250.000 habitantes como máximo. Aún se debate hasta qué punto se utilizaba mano de obra esclava en la agricultura, pero no parece demasiado probable que los aristócratas griegos tuvieran grandes propiedades con esclavos. Las familias de la aristocracia tenían clientes y arrendatarios pero rara vez alcanzaban un gran número.

Resulta muy significativo el hecho de que los aristócratas estuvieran lejos de conformar un grupo unificado: se veían a sí mismos como pares y se resistían ante el posible dominio de una familia en particular. Competían por la primacía y fueron ellos quienes prácticamente crearon la cultura deportiva tal y como la entendemos hoy, en la que el éxito es de una importancia extraordinaria. Pero el intento de cualquier familia de dominar la polis era casi más rechazado por el resto de familias aristocráticas que por los habitantes que no pertenecían a la aristocracia.

Los aristócratas fueron los primeros en promover la creación de la polis tal y como la conocemos desde el siglo VIII, y también fueron ellos los que promovieron la formación de una cultura e instituciones panheléni-

cas[28]. A pesar de competir por el poder dentro de sus propias polis, los miembros de la aristocracia solían viajar al extranjero para cultivar amistades con familias aristocráticas de otras regiones de Grecia y contraer matrimonio con individuos de esas familias. Los tiranos que controlaban varias polis, generalmente por poco tiempo y sobre todo durante el siglo VI, eran aristócratas que conseguían el apoyo de quienes estaban en contra de otros aristócratas y que, para tomar el poder por la fuerza, contaban con el apoyo de amigos y parientes en el extranjero. La escasa legitimidad cultural y el resentimiento que despertaban tanto entre los aristócratas como entre la gente común provocaban que sus gobiernos duraran relativamente poco: ninguno consiguió crear una monarquía estable.

La idea de un escalafón jerárquico entre los griegos resulta compleja pero tenemos que hacer un esfuerzo por comprenderla porque ése fue el contexto en el que surgieron sus desarrollos culturales. En el nivel más alto estaban los dioses inmortales. Durante la Edad Heroica los dioses tuvieron relaciones sexuales con mortales y a menudo los hijos de esas uniones fueron los fundadores de los linajes aristocráticos. Pero la época de intercambio entre los dioses y los hombres había terminado hacía mucho y la mayor diferencia que quedaba entonces era la que había entre mortales e inmortales. Aun así, ya hemos visto cómo Sarpedón le decía a Glauco: «todos los hombres nos miran como si fuéramos inmortales». A los hombres importantes —los líderes en tiempos de guerra y de paz, los grandes poetas, los sabios— se les podía considerar «divinos» a pesar de que la idea del parentesco divino, en contraposición con la de una descendencia divina, reapareciera en Grecia de la mano de Alejandro, por influencia extranjera. Pero incluso los hijos de una unión entre una deidad y un ser humano eran mortales y fue esta mortalidad humana la que creó una enorme división entre dioses y hombres.

La distinción entre mortales e inmortales sirvió como modelo para determinar la forma en la que los aristócratas (*agathoi*, los buenos) veían a los *demos* (*kakoi*, la base), si bien la aristocracia jamás se cerró a nuevos miembros y la riqueza podía brindar estatus aristocrático en un corto plazo. Pero los ciudadanos, categoría que incluía tanto al pueblo como a los aristócratas, se consideraban absolutamente distintos a otro grupo, los

---

28 La cultura panhelénica se podría considerar lo que habitualmente denominamos una «civilización», esto es, un área cultural compuesta por varios Estados en la que todas las entidades constituyentes comparten creencias y prácticas comunes que las diferencian de «civilizaciones» vecinas. Norman Yoffee, refiriéndose a la civilización de la Mesopotamia primitiva en Sumeria (incluida en el capítulo 5 de este libro), destaca que la ideología «civilizadora» incluye nociones sobre cómo debería ser cada uno de los «Estados» constituyentes. Véase *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, State and Civilizations* (Cambridge University Press, Cambridge, 2005), 17. En el caso de Grecia, la polis como orden político formó parte importante de la civilización panhelénica, incluyendo una fuerte creencia en su autonomía y la ausencia de cualquier idea de que la centralización era algo deseable, al contrario de lo que sucedió en Sumeria. Yoffee además señala que las civilizaciones surgen en parte a partir de un comercio de larga distancia y de un intercambio de ofrendas entre las élites, como parece haber sido el caso en Grecia.

esclavos. La extensión y el grado de esclavitud en la antigua Grecia es debatible, pero lo que definía a un esclavo era el hecho de que él, a diferencia del ciudadano, no era libre. Orlando Patterson ha expuesto de manera muy convincente que la misma idea de libertad, fundamental en Grecia y en la cultura occidental posterior, solo se puede comprender por contraposición al estatus de privación de la libertad de los esclavos; o lo que es lo mismo, una sociedad sin esclavos jamás habría podido desarrollar esa idea particular de libertad[29]. Tal vez la drástica desigualdad entre mortales e inmortales facilitó que los griegos aceptaran sin cuestionarse las diferencias entre esclavos y hombres libres. Ciertamente se podría definir a los dioses como poseedores de una libertad extrema, libres de muchas limitaciones humanas, principalmente de la mortalidad. Comparados con los dioses, incluso los hombres libres parecerían esclavos.

Pero también había otras desigualdades en el estatus. A diferencia de lo que sucedería en Roma, ninguna ciudad griega expedía de buena gana su ciudadanía a los extranjeros, por lo que los residentes extranjeros formaban un grupo importante y por lo general rico, sobre todo en una ciudad grande y comercial como Atenas, pero no tenían derechos políticos. Lo mismo sucedía con las mujeres; a pesar de que desempeñaban un papel importante en la mitología, el drama y a veces incluso en la filosofía, tampoco podían participar en política. Participaban activamente en muchos de los rituales que eran determinantes para la polis. Podemos decir que eran ciudadanas para el culto, pero no para la política[30]. De hecho la deidad sabia y combativa que protegía Atenas era, como es lógico, la diosa Atenea. Y Atenas no era la única ciudad que contaba con la protección de una diosa: Hera, por ejemplo, custodiaba Argos y Samos.

Después de este breve repaso a la sociedad griega durante los primeros siglos tras el renacimiento del siglo VIII, cabe preguntarnos por qué hubo tantos avances en el siglo VIII. Es importante tener presente que la Grecia primitiva, cuya extensión geográfica cambiaba de continuo —al menos entre el 1200 y el 600 a. de C.—, formaba parte de «Oriente», igual que antes lo había hecho la cultura micénica. Todavía no existía «Europa». Cuando los arqueólogos descubrieron que la ciudad de Lefkandi, en Eubea, había sido un importante centro de comercio a partir del 900 si no antes, comprendieron que se trataba de un intercambio con Oriente Próximo[31]. Los griegos

---

29 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Harvard University Press, Cambridge, 1982) y *Freedom, vol. 1: Freedom in the Making of Western Culture* (Basic Books, Nueva York, 1991).

30 Robert Parker dice en *Athenian Religion: A History* (Oxford University Press, Oxford, 1996) que las mujeres griegas disfrutaban su «ciudadanía de culto» (80). Además afirma que «a pesar de que no tienen la mayoría de derechos políticos, las mujeres [atenienses] son ciudadanas» en lo que se refiere a la religión (4). En muchas fiestas importantes podían participar únicamente mujeres.

31 M. R. Popham y L. H. Sackett, *Lefkandi I, the Iron Age: The Settlement and the Cemeteries* (Thames and Hudson, Londres, 1979), supp. vol. 11 (British School of Archaeology, Atenas).

que se instalaron a lo largo de la costa de Anatolia antes y después del 1000 a. de C., estaban en constante contacto con personas del Este y no fue para nada casual, como suele decirse, que ciudades como Mileto se pusieran a la vanguardia de la innovación cultural en la primera etapa. Por ejemplo, se dice que Homero procedía de la Isla de Quíos, frente a las costas de Anatolia. En lugar de ver a los griegos como suelen verlos los estudiosos del siglo XVIII —como indoeuropeos «influenciados» por Oriente o incluso «orientalizados» hasta cierto punto a partir de la período micénico—, tendríamos que verlos más bien como la periferia occidental de «Oriente», una parte inseparable de este que solo de forma gradual fue creando una cultura propia. En este sentido, el proceso de los griegos ha sido mucho más parecido al del antiguo Israel de lo que solemos imaginar.

Cuando hablamos de la Edad Oscura en Grecia tenemos que ser conscientes de que en realidad los siglos que transcurren entre el 1200 y el 800 fueron oscuros en casi todo Oriente Próximo, exceptuando Mesopotamia y la zona central de Egipto. Entre el 1200 y el 900 Palestina es igual de oscura que Grecia. Si podemos hablar de una «retribalización» entre los israelitas primitivos, también lo podemos hacer de los griegos de la Edad Oscura: en ambos casos fueron una respuesta a la caída de las grandes culturas palaciegas de la Edad de Bronce del segundo milenio a. de C. Pero poco antes del 800 sucedió algo que sacudió a toda la región, el nacimiento de un nuevo imperio militar eficiente, el Imperio neo-asirio (934-610 a. de C.), que a finales del siglo IX y durante el siglo VIII alcanzó las costas del Mediterráneo y que, como ya hemos visto, jugó también un papel importante en la historia de la antigua Israel. A diferencia de lo que sucedió con Israel, el impacto de los asirios en Grecia fue indirecto aunque no por eso menos poderoso.

Los principales agentes mediadores de la influencia asiria entre los griegos fueron los fenicios, aunque puede que también contribuyeran otros reinos del interior de Anatolia. La demanda constante de tributos por parte de los asirios, sobre todo en metales pero también de una enorme variedad de productos, unido al deseo de escapar de su control directo, empujaron a los fenicios a los confines del Mediterráneo. En el año 814 a. de C. fundaron la ciudad de Cartago y a continuación otro montón de ciudades al norte de África, Sicilia, Italia y España. Los fenicios entraron en contacto con los griegos en Chipre, en Creta y puede que en otros sitios, y los estimularon en muchos sentidos (en el siglo VIII los griegos adaptaron su alfabeto al de los fenicios), les ofrecieron por encima de todo un mercado en el que vender aquella enorme variedad de productos que los asirios habían empezado a demandar en los últimos tiempos. Mogens Larsen habla de «la gran aspiradora asiria»[32], pues bien, esa aspiradora

---

[32] Citado por Nicholas Purcell en «Mobility and the Polis», *The Greek City: From Homer to Alexander,* Oswyn Murry y Simon Price (eds.) (Oxford University Press, Oxford, 1990), 38.

que pusieron en marcha los fenicios y los griegos, no tardó en convertirse en autopropulsada. Entre el 750 y el 600 los griegos imitaron a los fenicios e instalaron puestos fronterizos a lo largo de las costas del Mediterráneo y del Mar Negro[33].

Lo más notable de esa explosión comercial griega que comienza a partir del siglo VIII es que el aumento de la unión cultural[34] (que se superpuso pero no llegó a reemplazar jamás la heterogeneidad local) no estuvo acompañada por una unión política: la creciente cantidad de polis mantuvieron su autonomía con gran tenacidad, tanto que la expansión griega no se puede considerar una colonización más que a un nivel metafórico. Las polis recién fundadas apenas tenían un vínculo sentimental con sus ciudades de origen y no estaban subordinadas políticamente a ellas. Como veremos un poco más adelante, las sociedades que habían sido primitivas a nivel político se empezaron a convertir en ciudades avanzadas a nivel cultural. A este período arcaico temprano se lo suele denominar «orientalizador», aunque, como ya he señalado, Grecia llevaba formando parte del *oikumene* de Oriente Próximo desde el segundo milenio y ese contacto jamás se perdió, como puede verse en lugares como Lefkandi[35]. Es evidente que no estamos hablando de una relación excluyente: o los griegos fueron unos innovadores aislados, o lo copiaron todo de Asia y África. Al contrario, fueron verdaderos innovadores —ese es el motivo principal de este capítulo— pero si se hubiesen mantenido como una sociedad aislada, pequeña, retribalizada, jamás habrían logrado lo que lograron. Lo que los vuelve extraordinarios aparte del hecho de que fueran efectivamente sociedades cosmopolitas, pequeñas, retribalizadas y por un lado cerradas en sí mismas era que, por otra parte, estaban abiertas al mundo entero.

He definido antes la sociedad griega primitiva como «jerárquica» por la diferencia que existía entre aristócratas y personas comunes (es posible que antes del siglo VII o VI a. de C. hubiera pocos esclavos pero la diferencia entre esclavos y hombres libres era todavía más profunda que la que

33 David W. Tandy ha realizado un gran esfuerzo (y ha sido cuestionado) por caracterizar las bases económicas de la transformación del siglo VIII en *Warriors into Traders: Thee Power of the Market in Early Greece* (California University Press, Berkeley, 1997). La escasez de pruebas del siglo VIII deja abierta esta discusión a un gran abanico de interpretaciones.

34 Mucho tiempo después, y en el contexto de la resistencia ateniense a la invasión persa, Herodoto define la identidad cultural de grecia de la siguiente forma: «y luego está nuestra condición griega compartida: somos un pueblo tanto por la sangre como por el idioma; esos santuarios a los dioses nos pertenecen a todos como bien común, también los sacrificios que hacemos en común y nuestras costumbres, que provienen de educación en común». Herodoto, *Los nueve libros de la Historia*, 8.144, traducción de David Grene (University of Chicago Press, Chicago, 1987). Sorprende la ausencia de una política en común.

35 Véase Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (Harvard University Press, Cambridge, 1992) y también de Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture* (Harvard University Press, Cambridge, 2004). Naturalmente el universo cultural en común no desapareció después del período arcaico: Grecia siguió aprendiendo de las sociedades de Oriente al igual que ellas, en su momento, aprendieron de Grecia.

había entre aristócratas y plebeyos). Aun así, desde tiempos remotos, el orgullo de pertenecer a la autoproclamada aristocracia iba siempre unido a un fuerte sentimiento de igualitarismo y a la idea de que todos los ciudadanos libres podían participar plenamente en la sociedad. Los textos más antiguos con los que contamos, los de Homero y Hesíodo, dan testimonio de que en la Grecia primitiva existía un sistema de clasificación social pero también muestran su fragilidad. Se ha definido a la *Ilíada* como «conservadora» o incluso «reaccionaria», pero difícilmente se la pueda considerar una simple celebración de la aristocracia griega. Desde el principio está claro que algo va mal entre los aristócratas. Según Richard Martin, el poeta se identifica con la figura de Aquiles y a través suyo critica implacablemente a Agamenón y, por extensión, a la jerarquía de líderes griegos tal y como era[36]. Aquiles se enfrenta a Agamenón porque lo considera un egoísta, porque tiene más de lo que se merece y porque deja que otros se hagan cargo de la parte más dura de la batalla. Según Peter Rose, el conflicto entre ambos refleja la resistencia de la vieja cultura, basada en la recompensa al mérito (Aquiles), ante la nueva cultura basada en la riqueza material (Agamenón)[37]. Si bien Martin y Rose tienden a ver a «Homero» del lado de Aquiles, difícilmente se puede considerar la representación de Aquiles como la de un héroe irreprochable. Cuando le invade una ira irracional está muy lejos de representar las virtudes de los aristócratas griegos. Y cuando le dice a Patroclo que espera que todos los soldados troyanos y griegos mueran en la batalla y que solo sobrevivan ellos dos, se le presenta como alguien incluso más egoísta que el propio Agamenón[38].

La organización política de Grecia no está muy clara en la *Ilíada,* pero parece que en ciertas ocasiones importantes era necesario convocar una asamblea de todas las tropas. Por lo general solo hablaban los líderes y la única ocasión en la que lo hace un plebeyo (Tersites, un verdadero *kakos,* no solo agresivo al hablar sino además feo y deforme), es vencido y humillado por Odiseo, lo que se suele utilizar para sostener los prejuicios aristocráticos de Homero. Igual cabe recordar que a Tersites se le permite terminar su discurso —el texto aclara que aquella no era la primera vez que hablaba— y que el contenido de sus comentarios, la fuerte crítica al egoísmo y casi cobardía de Agamenón, es muy parecido al de Aquiles. De modo que el incidente de Tersites sirve en ambos sentidos y no resulta tan «reaccionario» como cabía esperar.

Resulta evidente que otro de nuestros autores antiguos, Hesíodo, no habla en nombre de la aristocracia. Se ha mencionado ya su nostalgia de

---

36 Richard P. Martin, *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad* (Cornell University Press, Ithaca, 1989).

37 Peter W. Rose, *Sons of the Gods, Children of the Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece* (Cornell University Press, Ithaca, 1992).

38 Para alguien como yo, que ha pasado la mayor parte de su vida estudiando la cultura japonesa, resulta bastante chocante corroborar una ausencia de énfasis en la lealtad necesaria entre un líder y su subalterno, dentro de una cultura de guerreros.

un buen *basileus,* pero en *Los trabajos y los días* se nota especialmente cómo los *basileis* de la época de Hesíodo, más parecidos a un líder que a un rey, estuvieron sometidos a la crítica y la denuncia despiadada por la forma en la que oprimieron a los pobres rivales de su casi contemporáneo Amos. Aquellos a quienes los supuestamente buenos *(agathoi)* presentaban como malos *(kakoi),* probablemente se veían a sí mismos como intermedios *(mesoi)* —eran pequeños agricultores dispuestos a pelear en las tropas pero estaban muy poco dispuestos a soportar el maltrato de nadie. Desde el punto de vista de los *mesoi,* los *agathoi* tenían que ganarse sus privilegios y el maltrato era inadmisible[39]. Los que no tenían propiedades, los *thetes,* ocupaban una posición menor pero la frontera entre estos y los agricultores más pobres era difusa y su reclamo de una mayor dignidad —menos habitual que la de los *mesoi*— resultaba escuchado a la larga[40]. De ese modo, y a pesar de las diferencias de estatus entre los miembros de la naciente polis del siglo VIII podían verse a sí mismos como una comunidad *(koinonia)* compuesta de pares políticos *(homoioi)*. Lo que da pie a Ian Morris a hacer este notable comentario:

> Sostengo que en el siglo VIII los griegos desarrollaron un concepto radicalmente nuevo de Estado, sin equivalente en ninguna otra sociedad compleja. Los griegos inventaron la política e hicieron de las relaciones políticas el centro de una forma de Estado que llamaban la polis. El eje principal de una polis ideal era la total identificación de los ciudadanos con el Estado en sí, algo que tuvo dos consecuencias importantes. La primera, que la fuente de autoridad era la comunidad y que, ya fuera en su totalidad o mediante sus partes, tomaba decisiones vinculantes tras discusiones abiertas. La segunda, que la polis definía el Estado como un monopolio concentrado

39 Victor Davis Hanson ofrece un análisis extenso sobre los *mesoi* y su importancia en la sociedad griega primitiva en *The Other Greeks: The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization* (University of California Press, Berkeley, 1995). Hanson tiene una objeción de principios con el término «campesino», pues considera que indica cierto grado de dependencia y sumisión que estaba ausente en aquellos, a quienes prefiere llamar «agricultores». Véase también Ian Morris, «The Strong Principle of Equality and the Archaic Origins of Greek Democracy», en *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern,* Josiah Ober y Charles Hedrick (eds.) (Princeton University Press, Princeton, 1996), 19-48. Morris analiza el conflicto que había entre la «ideología de los intermedios» y la «ideología de las élites» en *Archaeology as Cultural History: Words and ings in Iron Age Greece* (Blackwell, Malden, 2000), capítulo 5, «Antithetical Cultures», 155-191, donde sostiene que en torno al 500 a. de C. la ideología de las élites prácticamente había desaparecido y la de los intermedios se había convertido en la ideología hegemónica. El surgimiento en el siglo VI de una crítica «conservadora» a la democracia griega se basó en gran medida en los valores que al principio habían formado parte de la ideología de los intermedios.

40 Josiah Ober utiliza la palabra «dignidad» para describir a los ciudadanos de la democracia ateniense. Véase Josiah Ober, *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory* (Princeton University Press, Princeton, 1996), 87. Este uso del término lo toma prestado de Charles Taylor en «The Politics of Recognition», Charles Taylor *et al., Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton University Press, Princeton, 1994), 25-73.

> de fuerza tautológica; una fuerza que se encontraba en el cuerpo de los ciudadanos como grupo y prácticamente no existían ejércitos en armas ni fuerzas policiales. El poder de la polis era total: no existían derechos naturales concedidos a los individuos por autoridades superiores; el lenguaje del poder era la política y no existía ninguna autoridad superior a la polis... Naturalmente, en la práctica había contradicciones entre la pluralidad de los ciudadanos y la unidad del Estado, pero la diferencia entre la polis ideal entendida como una comunidad política de ciudadanos y el Estado ideal de la antigua Mesoamérica, Mesopotamia o incluso en China, no podría ser mayor. La ética de la polis era un Estado prácticamente sin Estado, autónomo de los intereses de todas las clases dominantes por ser isomorfo con el cuerpo de los ciudadanos. Los ciudadanos *eran* el Estado[41].

Como es lógico, el hecho de que los ciudadanos fueran el Estado nos lleva a cuestionar el significado de la palabra «Estado». Runciman ha llegado a decir que la polis no era una «ciudad-Estado» sino un «Estado-ciudadano», pues los ciudadanos efectivamente eran el Estado, un Estado frágil, y en opinión de Runciman, en última instancia, inviable[42]. La misma situación ha llevado a Paul Cartledge a escribir que «salvo la relativa excepción de Esparta, las *polis* de la antigua Grecia eran técnicamente "comunidades políticas sin Estado"»[43]. Christian Meier acierta al citar a Tucídides cuando dice que para los griegos «los hombres eran la *polis*», acierta tanto en que la polis era un Estado ciudadano como en que la idea en sí ponía en entredicho la noción de Estado: «Era imposible que algo parecido a un Estado estableciera un poder centralizado o instituciones estatales separadas de la sociedad»[44].

Pero si tomamos la afirmación «los ciudadanos *eran* el Estado» de forma literal, el órgano de gobierno tendría que haber sido una asamblea compuesta (en principio) por todos los ciudadanos[45]. Entiendo que

---

41 Ian Morris, *Burial and Ancient Society* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987), 2-3. Cursivas en el original.

42 W. G. Runciman «Doomed to Extinction: The Polis as an Evolutionary Dead-End», en Murray y Price (eds.), *The Greek City*, 347.

43 Paul Cartledge, «Comparatively Equal», en Ober y Hedrick, *Dēmokratia*, 182.

44 Christian Meier, *The Greek Discovery of Politics* (Harvard University Press, Cambridge, 1990 [1980]), 21. Véase también en la página 144: «La ciudad se apoyaba en sus ciudadanos y no en un aparato estatal autónomo. Los ciudadanos constituían el Estado».

45 Se sabe que ha habido asambleas de guerreros y ciudadanas en distintas partes del mundo: por ejemplo, véase la palabra «asambleas» en el índice de *Myths*, de Yoffee. Pero existe cierta controversia sobre si las asambleas de la polis habían sido en un principio asambleas de guerreros y solo después se abrieron a todos los ciudadanos (varones adultos). Jean-Pierre Vernant está de acuerdo en que al principio las asambleas fueron de guerreros y se transformaron en asambleas de ciudadanos. El capítulo «City-State Warfare», en *Myth and Society in Ancient Greece* (Zone Books, Nueva York, 1988 [1974]), termina con el siguiente comentario: «Por un lado, el ejército no es más que la propia ciudad; por otro, la ciudad no es más que un grupo de guerreros» (53). En los textos de Homero las pruebas son confusas: en la *Ilíada* hay asambleas de guerreros y en la *Odisea* de ciudadanos en Ítaca. Según los textos citados de Morris, al parecer opina que el siglo VIII reconoció y respondió a una mayor demanda de inclusión por parte

la intención de Morris es señalar que ese tipo de asambleas ya existían efectivamente en el siglo VIII y no se las podía ignorar, pero realmente no gobernaban porque eso equivaldría a considerar que el nacimiento de la democracia fue muy anterior a lo que sostiene Morris o cualquier otro especialista. Las polis primitivas eran gobernadas por grupos de aristócratas (oligarcas) que siempre dependían de una aprobación explícita o tácita de la asamblea. Por eso se dice que los ciudadanos eran el Estado, incluso en aquel período primitivo (desde el siglo VIII al siglo V a. de C.). Morris observa una deriva hacia una mayor participación de todo el cuerpo de ciudadanos en la mayoría de polis[46]. Atenas dio un primer paso importante en el siglo VIII pero a continuación, y durante gran parte del siglo VII, tuvo una regresión a formas oligárquicas y a principios del siglo VI se sometió a la primera de una serie de reformas importantes bajo el liderazgo de Solón. Ampliaremos este tema más adelante.

A pesar de que la mayoría de polis contaban con una participación popular a través de las asambleas, la verdadera democracia fue un logro relativamente tardío y excepcional. La forma dominante de gobierno era la oligarquía, el gobierno de las familias aristocráticas, aunque por lo general los oligarcas eran débiles, vulnerables e inseguros, excepto en Esparta. Como ya hemos comentado, los regímenes tiránicos fueron transitorios y por lo general sirvieron más para incluir a quienes se había excluido anteriormente que para establecer un férreo control central. En síntesis, gracias a la polis, visible por primera vez en el siglo VIII, la democracia griega, ese extraño y excepcional fenómeno, se pudo desarrollar plenamente en la Atenas del siglo V. Hasta aquí hemos analizado la sociedad griega primitiva desde un punto de vista estructural, pero para comprenderla de forma adecuada tenemos que considerar también su dimensión cultural, sin duda religiosa.

LA POESÍA Y SU CONTEXTO RITUAL

He usado los textos de Homero y Hesíodo como fuentes de información —cosa que, evidentemente, son—, pero es necesario tener en cuenta de qué tipo de textos se trata: ambos son, por encima de todo, poemas. En las culturas orales la poesía es un género frecuente para obras de una extensión relativa porque es más fácil memorizar poesía que prosa. Pocos se atreverían a negar que los textos de Homero, tal y como nos han llegado a la fecha, son el resultado escrito de un largo pasado de recitado

de los ciudadanos no aristocráticos, pero no hace ninguna referencia al estatus de guerrero. Si bien no es nada raro encontrar asambleas en la historia, especialmente en los cacicazgos y Estados primitivos, no se conoce ningún otro caso además del griego en que las asambleas reemplazaran a la monarquía como forma primaria de gobierno.

46 Morris, *Archaeology as Cultural History*, capítulo 4.

oral. No es necesario aclarar que la escritura tuvo consecuencias —lo más probable es que hasta cierto punto hayan sido modificados conscientemente a medida se escribían— y no cuesta identificar en ellos las huellas de la oralidad. Los poemas de Hesíodo, a pesar de que la mayoría está de acuerdo en que los escribió él mismo, fueron ideados claramente para ser recitados y puede que incluso su composición fuera oral en el origen. El propio Homero describe a los «aedos» —Demódoco en la *Odisea*— como intérpretes en celebraciones rituales o semirrituales. La *Ilíada* y la *Odisea* se «representaban» enteras dentro de una de las mayores festividades de Atenas en el siglo VI. En este caso la palabra representación señala la naturaleza mimética del evento: el aedo era un actor que daba vida a las historias que contaba para que le parecieran reales a la audiencia. Al poeta se le podía considerar un «cantante» y, si bien lo más probable es que los poemas homéricos no fueran cantados, puede que fueran coreados para enfatizar la naturaleza rítmica de sus textos[47].

Pero ¿cuál era el contenido de los relatos? Según Merlin Donald, en nuestro análisis de la evolución cultural hemos identificado esencialmente lo mítico con lo narrativo: los mitos son leyendas, tal y como indica el término griego *mythos*, del que deriva a su vez nuestra palabra. Pero Vladimir Propp y Claude Lévi-Strauss, entre otros, nos han enseñado que las leyendas son sumamente nómadas —una misma historia puede surgir en culturas muy distintas y algunas tienen una distribución prácticamente mundial—. No hace falta buscar el único y último significado de esas historias: lo que las convierte en verdaderos mitos de una sociedad es el modo en que ésta las usa en un determinado momento. En este sentido, la definición de Walter Burkert es muy útil: «*Un mito es un relato tradicional que, de forma secundaria y parcial, se refiere a algo que tiene una importancia colectiva*»[48]. La forma en la que se emplea un relato es lo que le hace funcionar como mito. A continuación podemos establecer la problemática, pero la diferencia más importante es la que se establece entre los relatos que hablan de seres poderosos o de dioses y de su interacción con los seres humanos, y los que cuentan lo que los seres humanos hicieron en el pasado; es decir, en un sentido estricto, los que establecen la diferencia entre «mito» e «historia». He escrito estos términos entre comillas

---

47 En *Literacy and Orality in Ancient Greece* (Cambridge University Press, Cambridge, 1992), Rosalind Tomas escribe que Homero «cantaba su poesía en voz alta ante el público» (4). Luego escribe que la interpretación de los textos homéricos que hacía el rapsoda, si bien no tenía acompañamiento musical, «se describe mejor como "coreada" que sencillamente "recitada"» y luego cita el *Ion* de Platón, 535 b-e., como ejemplo de que el rapsoda no solo utilizaba disfraces y gestos sino que, además, en ciertos pasajes importantes de la narración, estaba tan subyugado por la emoción que parecía poseído y eso predisponía al público a sentir emociones parecidas (118). Esto indica que en las representaciones homéricas había un aspecto mimético muy poderoso.

48 Walter Burkert, *History in Greek Mythology and Ritual* (University of California Press, Berkeley, 1979), 23. Cursivas en el original.

porque solo se pueden distinguir teóricamente —en la práctica siempre se superponen[49].

Homero y Hesíodo trabajan con los mitos, tanto en el sentido más amplio como en el más restringido, y comparten una fuente de autoridad bastante común entre los poetas antiguos —una fuente que a la larga se ha vuelto convencional pero que hay que tomar muy en serio cuando analizamos la antigüedad— a saber: las musas, hijas de Zeus y diosas ellas mismas, de quienes brotaba la poesía. A pesar de que sus textos no fueron «revelados» por ellas, sin duda fueron «inspirados». Pero a diferencia de lo que ocurría en las escrituras hebreas, lo que las musas revelan no es necesariamente confiable. Al principio de su *Teogonía*, las musas le dicen a Hesíodo:

> Escuchad palurdos, brutos barrigones
> sabemos decir muchas mentiras que parecen verdad
> y, cuando queremos, sabemos decir la verdad tal y como es[50].

Puede que el poeta sepa qué es verdad y qué no, pero se muestra reticente a decirlo. Hesíodo (y tal vez también Homero) se refiere a sí mismo como «sabio». Cómo entender esas palabras puede que no sea obvio y que requiera cierta interpretación. En esto la poesía comparte la naturaleza del oráculo, como los que se recibían en Delfos, notoriamente ambiguos algunos de ellos y necesitados de interpretación —y hasta peligrosos porque una interpretación errónea podía provocar un desastre—. En *The Masters of Truth in Ancient Greece*, Marcel Detienne recuerda que en esos textos no hay que tomar la *Alētheia* (verdad) y el *apatē* (engaño) en un sentido positivista, es decir, como términos contradictorios. La verdad puede estar velada; el engaño puede perseguir un propósito verdadero. Estamos en el terreno del discurso efectivo, no comprobable[51].

Mucho después de que se normalizara el uso de la escritura, el discurso poético era performativo, incluso creativo, se podría decir que creaba su propia «verdad». Sin duda creaba un mundo. En *Preface to Plato*, Eric Havelock habla de la «enciclopedia Homérica», la forma en la que en Homero converge todo lo que merece la pena conocer de la tradición oral[52]. Según Jenny Strauss Clay, las dos épicas de Homero forman una suerte de «totalidad» y cita a Gregory Nagy: «Entre ambas, la *Ilíada* y la *Odisea* se las arreglan para reunir y acomodar aunque sea una pequeña muestra

---

49 Respecto a la teoría de que «historia» y «mito» inevitablemente se superponen, véase William McNeill, *Mythistory and Other Essays* (University of Chicago Press, Chicago, 1986).

50 Líneas 26-28 de la traducción de Athanassakis.

51 Marcel Detienne, *The Masters of Truth in Ancient Greece* (Zone Books, Nueva York, 1996 [1967]), 52, donde se refiere a «la verdad performativa»; también 89-106.

52 Eric A. Havelock, *Preface to Plato* (Harvard University Press, Cambridge, 1963), 61-86. Véase también Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato* (Harvard University Press, Cambridge, 1978), 106-122.

de prácticamente todo lo que se creyó que valía la pena conservar de la Edad Heroica»[53]. Pero más allá de que en la enciclopedia homérica, como la llama Havelock, se puedan encontrar prácticamente todos los saberes, lo más importante, lo que hizo que Homero se convirtiera en el «maestro de Grecia» fue la forma de vida que describió, la *paideia* (educación, cultura, *Bildung*) que modeló. Y eso fue lo que detonó la hostilidad de Platón, quien prolongó la línea crítica de Homero que había comenzado como mínimo con Jenófanes (a finales del siglo VI, principios del V), Platón tenía la intención de reemplazar a Homero, quería convertir a Sócrates en el maestro de Grecia.

Havelock regresa a Hesíodo para describir la base de las enseñanzas poéticas. Y encuentra lo que las musas, a través de los poetas, enseñaron en los versos 66 y 67 de la *Teogonía*, que traduce como:

> Ellas cantan las leyes y las formas de todo
> incluso las de los inmortales (las) celebran.

El primer verso contiene las palabras *nomoi* y *ethea*, que según Havelock también pueden traducirse como «leyes consuetudinarias» y «formas populares»[54].

El énfasis de Hesíodo en *nomoi* y *ethea* es relativamente explícito. Pero Homero, en cuyos textos no se encuentra la palabra *nomoi* (ni su forma singular, *nomos*)[55], es más indirecto, está más cerca de los sistemas míticos de las sociedades tribales o arcaicas porque retrata un universo moral en el que tanto los dioses como los hombres a veces actúan mal y otras, bien. Y, sin embargo, a pesar de que tanto Homero como Hesíodo siguen manteniendo fundamentalmente una estructura mítica, no son meras expresiones de la «ideología dominante». Hesíodo se muestra claramente crítico con la aristocracia y asume el punto de vista de los «intermedios». También Homero es bastante crítico: en la *Ilíada*, ni Agamenón ni Aquiles, ni siquiera los dioses, son totalmente dignos de admiración. En la *Odisea* retrata a los pretendientes, personajes representativos de la aristocracia de Ítaca y de las islas colindantes, como personajes absolutamente des-

---

53 Jenny Strauss Clay, *The Wrath of Athena: Gods and Men in the Odyssey* (Princeton University Press, Princeton, 1983), 244. Esta cita está sacada de Gregory Nagy, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1979), 18. El trabajo de Clay ha sido muy ilustrativo para mí. A pesar de que no le interesa el contexto social y se limita a hacer lecturas detalladas, me ha sido de gran ayuda el interés que muestra por la teología de la Grecia primitiva en cada texto que analiza. Además de su obra sobre Homero, citada antes, ha escrito sobre los himnos homéricos en *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Homeric Hymns* (Princeton University Press, Princeton, 1989) y sobre Hesíodo en *Hesiod's Cosmos* (Cambridge University Press, Cambridge, 2003).

54 Havelock, *Preface*, 62. Cabe recordar que el título de la última gran obra de Platón que aborda la filosofía política, *Las leyes*, en griego era *Nomoi*.

55 A pesar de que el verbo con la misma raíz, *nemein*, sí está presente y, como veremos más adelante, acabará siendo muy importante.

preciables. Hesíodo, de forma explícita, y Homero, de forma implícita, critican su sociedad contemporánea y señalan que podría ser distinta, de modo que ya en los primeros textos griegos se pueden ver indicios de la era axial[56].

Hasta aquí hemos analizado la forma y el contenido de los primeros textos griegos, que surgieron de una tradición anterior totalmente oral. Al resaltar que eran textos representados automáticamente los hemos incluido en un contexto mimético/ritual. Ahora debemos considerar los cambios religiosos que estaban sucediendo en el mismo momento en el que se escribieron esos textos y que conforman su contexto más amplio. Una de sus características es la importancia decisiva que tuvieron los rituales de sacrificio que, como hemos comentado, solían presentarse solo en las sociedades arcaicas. El sacrificio es algo antiguo en el universo griego y puede que fuera una de las principales características que compartía con el extenso mundo de Oriente Próximo, del cual formaba parte. Muchos años antes, durante la Edad Oscura, se pudieron ver en Grecia modestos altares de sacrificio que tal vez dieron continuidad a las costumbres micénicas. Probablemente quienes usaban aquellos altares eran las autoridades sacerdotales de las familias aristocráticas *(oikos)* para realizar sacrificios que compartían con otros miembros del *oikos*, sus dependientes e invitados (en Homero hay ejemplos de sacrificios de este tipo), en ocasiones puntuales como bodas y funerales o en días designados para el culto de una deidad particular[57].

El siglo VIII es testigo de cambios en las prácticas religiosas que se corresponden con (y en cierto sentido hasta podrían ser idénticos a) los cambios políticos señalados anteriormente. Según Richard Seaford, «las excavaciones han revelado que en el siglo VIII a. de C. hubo un fuerte aumento de los fenómenos relacionados con el desarrollo primitivo de la polis en varios lugares del mundo griego, en particular el surgimiento

---

56 Sigue abierto el interrogante de si estos textos son más «críticos» que otros hallados en varias sociedades preaxiales. Kurt A. Raaflaub ha ido tan lejos en este asunto como para argumentar que, tomando como punto a Homero, la transición axial había ocurrido antes en Grecia; véase «Polis, "the Political" and Political Tought: New Departures in Ancient Greece, c. 800-500 a. de C.», en el volumen *Axial Civilizations and World History*, Johann P. Arnason *et al.* (Brill, Leiden, 2005), 253-283. Pero Raaflaub ha confundido las nociones pensamiento político y teoría política, que surgen recién a finales del siglo V, principios del IV, momento en el que ocurre la transición axial en Grecia, como veremos más adelante. Raaflaub desarrolla extensamente sus opiniones sobre el pensamiento político de la Grecia primitiva en «Poets, Lawgivers and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece», en *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Christopher Rowe y Malcolm Schofield (eds.) (Cambridge University Press, Cambridge, 2000), 23-59.

57 De todas formas, Richard Seaford señala en *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy* (Cambridge University Press, Cambridge, 2004), 52, que a pesar de que los sacrificios griegos siempre estaban dedicados a un dios, eran un evento comunitario en el que los participantes compartían la carne y para dios únicamente se ponían al fuego los huesos y la grasa, lo cual contradice una costumbre mesopotámica habitual en la que el sacrificio era fundamentalmente para el dios y en la ceremonia solo podían participar el rey o el sacerdote.

de templos monumentales y el enorme aumento de la calidad y cantidad de homenajes realizados en santuarios públicos. Es evidente que, además de almacenar las riquezas que se dedicaban a los dioses, estos tempos primitivos cumplían otra función importante, la celebración de sacrificios»[58]. Más allá de los sacrificios realizados por los *oikos*, en los textos de Homero también hay ejemplos de sacrificios realizados entre los grupos de guerreros en los que se hace hincapié en que todos tenían una participación igualitaria. Pero al parecer, a partir del siglo VIII el sacrificio animal se convierte en un ritual central y característico de la polis. Según Seaford: «La solidaridad y la articulación de la polis se manifiestan en los sacrificios animales, en los que sigue siendo muy poderoso el principio de distribución equitativa (que encontramos en Homero). *Parece que la ciudadanía plena y el derecho a participar en la comida sacrificial eran la misma cosa*»[59]. Esto nos recuerda una vez más que al analizar la antigua Grecia nos relacionamos con un mundo en el que sencillamente no se podía aplicar nuestra habitual separación de ámbitos, en este caso religioso y político. No podemos hablar de la «unión» de cosas que aún no habían sido separadas.

Seaford señala otro ejemplo en este sentido cuando sostiene que la palabra *nomos*, que Havelock traducía como «leyes consuetudinarias», proviene del verbo *nemein*, «distribuir», y que por lo tanto *nomos* significa «distribución, de ahí el principio de distribución». Como ya hemos comentado, la palabra *nomos* no se encuentra en los textos de Homero, pero *nemein* sí, y casi siempre se usa para mencionar la distribución de comida o bebida. Además, Seaford apunta: «La terminología que se usaba para dividir y repartir un animal se podía aplicar también hasta a la distribución del espacio urbano». Continúa diciendo que de los ocho usos que hace Hesíodo del término *nomos*, dos hacen referencia al sacrificio. Y termina diciendo que la palabra *nomos*, tan importante en el pensamiento ético de la Grecia clásica, «había surgido de la extendida... costumbre de distribuir la *carne*»[60].

A los fines del presente análisis, lo más interesante es que el sacrificio, estrechamente ligado a las autoridades jerárquicas en la mayoría de las sociedades arcaicas, en la Grecia primitiva era un reflejo de la forma política puesto que estaba dirigido a un dios, sí, pero también a la comunidad en su conjunto y no a un gobernante o sacerdote en particular. De

---

58 *Ibid.*, 53.

59 *Ibid.*, 49, las cursivas son agregadas. Como esto continuó siendo así en las ciudades griegas durante el Imperio romano, se entiende por qué la negativa de los cristianos a participar en los sacrificios cívicos o a comer la carne sacrificial (puesto que tenían su propio sacrificio) les dejó completamente fuera de la comunidad cívica.

60 *Ibid.*, 49-50. Cursivas en el original. La discusión que Seaford incluye en *Money and the Early Greek Mind* resume y enriquece el tratamiento que había hecho del tema en *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State* (Oxford University Press, Oxford, 1994).

hecho, la mayoría de las veces cualquiera podía realizar el sacrificio —no era monopolio de los sacerdotes, mucho menos de la realeza—. Por lo tanto, los sacrificios griegos, núcleos religiosos de la antigua Grecia, expresan el mismo espíritu igualitario que la estructura política del «Estado ciudadano» y esto es algo tan excepcional a nivel religioso como el Estado ciudadano a nivel político.

Si el sacrificio igualitario (prácticamente un oxímoron) pone a Grecia en un lugar absolutamente atípico, también lo hace el hecho de que, en cierta forma, su religión no tuviera sacerdotes. Walter Burkert escribe: «La religión griega se podría considerar una religión prácticamente sin sacerdotes: no hay una casta sacerdotal entendida como un grupo cerrado con una tradición, educación, rito de iniciación y jerarquías fijas... En principio el dios admitía a cualquiera siempre que respetara el *nomos*, es decir, siempre que estuviera dispuesto a integrarse a la comunidad local»[61]. Evidentemente tuvo que haber personas responsables de los sacrificios y otros rituales, pero lo que convierte al caso griego en único es que cualquier ciudadano podía cumplir ese rol. Zaidman y Pantel describen el mecanismo de selección de los «sacerdotes» (y significativamente también de las «sacerdotisas»):

> En la mayoría de los casos la ocupación de sacerdote o sacerdotisa se llevaba a cabo igual que la de un funcionario cívico, ejercían una autoridad litúrgica similar a la autoridad legislativa, judicial, financiera o militar de los funcionarios de la ciudad. El método de selección de los sacerdotes o sacerdotisas demuestra su semejanza con el estatus de magistrado. La mayoría se designaba de forma anual, generalmente por sorteo, y cuando terminaba su período estaban obligados a rendir cuentas... Del mismo modo, al igual que los oficios de los funcionarios, los oficios sacerdotales estaban prohibidos para los extranjeros, incluso para los residentes permanentes, pero abiertos a todos los ciudadanos[62].

El hecho de que los funcionarios religiosos estuvieran integrados la estructura cívica de autoridad no significaba en absoluto que la vida religiosa ocupara un segundo lugar. Al contrario, los festivales que proliferaron en torno a los sacrificios eran importantes expresiones de la autoconciencia y solidaridad de la polis. Los festivales griegos eran muchos y muy variados, y no tiene sentido describirlos detalladamente aquí, aunque sí es necesario analizar algunos rasgos característicos. En casi todos los festivales era muy importante la procesión, *pompe*, que se dirigía al santuario en el que se iba a desarrollar el sacrificio, la procesión era significativa

61 Walter Burkert, *Greek Religion* (Harvard University Press, Cambridge, 1985), 95. Burkert escribe «prácticamente sin sacerdotes» porque aún quedaban algunos ejemplos residuales de sacerdocios hereditarios, tal vez el más significativo era el de los sacerdotes de Eleusis.

62 Zaidman y Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 49.

per se[63]. Podía comenzar a las puertas de la ciudad o incluso en el límite de la polis y dirigirse al santuario en el centro de la ciudad o, a la inversa, comenzar en el centro de la ciudad y terminar en un santuario ubicado en las afueras. La procesión la integraban los que estaban más implicados en el ritual, pero era un evento sumamente público y atraía a una gran cantidad de espectadores. Dado que toda la ciudad estaba involucrada de alguna manera, durante la procesión se obviaban, al menos temporalmente, las profundas divisiones que existían en la sociedad griega: las mujeres que no desempeñaban un rol protagonista, como era el caso en algunos rituales importantes, los esclavos, los residentes extranjeros y los niños, todos podían participar como espectadores de aquella atmósfera festiva.

Un tipo de festival particularmente importante era el festival de los juegos agonísticos que consistía en una procesión, un sacrificio, una competición *(agon)* y un banquete[64]. Las competiciones dentro de un contexto ritual existen desde los tiempos más remotos de los que tenemos noticia. Los juegos que promovió Aquiles en el funeral de Patroclo incluyeron muchas competiciones y carreras en las que el propio Aquiles entregaba los premios a los ganadores (*Ilíada*, canto 23), y como ya hemos dicho, los Juegos Olímpicos formaban parte de un festival mayor en honor a Zeus. Pero las competiciones no eran necesariamente solo de atletismo: también eran muy frecuentes las competiciones entre cantantes, solistas o coros, intérpretes, rapsodas (que recitaban a Homero) y, con el tiempo, hasta dramaturgos. Por lo general, los competidores representaban a distintos grupos de la ciudad (o, como es lógico, a diferentes ciudades en los Juegos Panhelénicos) y en su intento por reafirmar la solidaridad grupal servían para expresar la rivalidad y la hostilidad entre los grupos. Los grupos familiares, los grupos locales y otro tipo de asociaciones tenían festivales propios que involucraban casi exclusivamente a sus miembros.

Reforma política y religiosa en Atenas durante el siglo VI

Geográficamente, Atenas era la polis griega más grande después de Esparta, aunque el tamaño de Esparta se debía a la inclusión de las zonas habitadas por los ilotas, que no eran considerados ciudadanos, estaban sometidos y eran siempre un foco potencial de rebeldía, mientras que todos los atenienses eran considerados ciudadanos, no solo los que vivían en la ciudad sino también en los pueblos, aldeas y zonas rurales de Ática. De modo que si analizamos la población en cuanto a la ciudadanía, Atenas fue la polis más grande desde el principio. A pesar de eso, como ya hemos visto, Atenas quedó a la zaga en el siglo VII cuando se produjeron sorprendentes avances culturales en otros lugares —en Jonia y en Sicilia, por

63 Para ampliar el tema de la procesión véase Burkert, *Greek Religion*, 99-101.

64 Véase «Festivals» en *The Oxford Classical Dictionary*, 3ª edición revisada, Simon Hornblower y Antony Spawforth (eds.) (Oxford University Press, Oxford, 2003), 593.

ejemplo—. Eso sí, el hecho de «quedar a la zaga» cultural y políticamente no implicó que también lo hiciera en términos económicos y fueron esos progresos económicos los que produjeron las tensiones entre ricos y pobres, terratenientes y arrendatarios, que amenazaron con poner en riesgo la solidaridad de la propia polis. En este contexto no es difícil comprender la importancia que tuvo Solón, magistrado principal entre 594-593 y promotor de las principales reformas sociales y religiosas. Aunque contamos con un gran corpus de lo que muchos consideran la auténtica poesía de Solón, más tarde se convirtió en una figura tan importante en la autoconciencia de los atenienses que jamás estaremos totalmente seguros de qué hizo en realidad y qué cosas se le han atribuido al ser considerado el refundador mítico de la ciudad. Atenas comenzó su auge en tiempos de Solón y terminó convirtiéndose en la metrópolis cultural de toda Grecia. Eso no significa que no pasaran cosas muy importantes en otros sitios, sino que con frecuencia se invitaba a las figuras destacadas de todos los campos a visitar Atenas o incluso a establecer su residencia permanente allí.

Se cuenta que a Solón se le otorgaron poderes prácticamente dictatoriales por un tiempo limitado para que reformara la polis, y son esas reformas político-religiosas las que analizaremos aquí. Solón fue considerado también uno de los «Siete Sabios» o «Siete Eruditos» de principios del siglo VI, y la sabiduría fue una cualidad esencial en su papel como reformador. Tras analizar los cambios políticos y religiosos de los siglos VI y V, revisaremos también esa idea de sabiduría y la forma en la que fue modificándose desde la época de Solón hasta el siglo IV.

Solón, de linaje aristocrático pero de riqueza moderada, estaba situado «entre» los aristócratas y las clases intermedias y más bajas, y afirmó que sus reformas no tenían como objetivo revocar los acuerdos sociales existentes sino otorgar a cada grupo sus derechos —en pocas palabras, a lo que más se sentía vinculado era a la justicia, *dike*, y a Zeus como garante final de esa justicia—. Meier llama a esa actitud de Solón «tercera posición», porque intentó conciliar las posiciones de los aristócratas y las de los plebeyos con el fin de crear una polis justa y equitativa para todos[65]. En la práctica aquello consistía en tratar de moderar al grupo dominante y darle a los subordinados una mayor participación en la vida política. A Solón se le han atribuido leyes muy importantes, como la condonación de todas las deudas y la prohibición de la esclavitud a cambio de la cancelación de una deuda. Se dice que Solón ordenó el regreso de los atenienses que habían sido esclavizados a cambio de la condonación de sus deudas, incluso cuando habían sido enviados al extranjero. Ese tipo de decisiones tenía la clara intención de frenar la explotación de los pobres por parte de los ricos, pero Solón sabía que solo una transformación de la conciencia conseguiría que esas reformas perduraran en el tiempo. En sus poemas hablaba como un predicador y un políti-

65 Meier, *Greek Discovery of Politics*, 44-45.

co y advertía a los ricos que moderaran su codicia por consideración civil, pero también les amenazaba tanto a ellos como a sus descendientes con la ruina *(ate)* si no cumplían con la justicia *(dike)* de Zeus[66].

Igual que existía una tensión constante en las relaciones económicas entre la aristocracia y los intermedios, conflicto que Solón trató abordar, había también más de una tensión entre los rituales patrocinados por familias aristocráticas *(oikoi)* y los patrocinados por toda la ciudad. El aristocrático *oikos* no solo era un Estado patrimonial latente, y por tanto una amenaza implícita a la ciudad-de-los-ciudadanos, sino que la presencia de varios *oikoi* distintos en una misma polis instauraba cierta posibilidad de revueltas civiles, cosa que acabó sucediendo en muchos casos. Los funerales despertaban profundos sentimientos en el grupo al que pertenecía el difunto y podían provocar reacciones violentas contra las facciones aristocráticas rivales. En este contexto, la legislación atribuida a Solón, pero también a los primeros legisladores de otras ciudades, redujo drásticamente la cantidad de participantes y el tipo de actividades que podían incluir los funerales aristocráticos. Seaford señala que si bien existían muchas razones para sancionar aquellas leyes, una de las más importantes era la necesidad de restringir el poder y la predisposición a la violencia de las familias aristocráticas. Cuando a esas leyes les siguieron la creación de funerales que se realizaban en toda la ciudad o rituales conmemorativos para los caídos en las batallas, la polis afirmó su superioridad por encima de las familias aristocráticas. También se legisló en contra de las bodas excesivamente lujosas entre aristócratas y a favor de la creación de juegos para las muchachas jóvenes, lo que en cierta forma dio visibilidad colectiva a algo que de otra forma se habría quedado en una celebración doméstica[67]. Si bien Solón restringió supuestamente los rituales privados de los aristócratas, una tradición tardía le atribuye el primer calendario ritual completo de la ciudad [68].

A pesar de que el ejemplo de Solón quedó profundamente grabado en la conciencia de los atenienses —Christian Meier lo llama «el primer ciudadano» de Atenas y Eric Voegelin se refiere a él como «el individuo más importante de la política helénica»—, resulta evidente que no consiguió solucionar los problemas que acosaban a la ciudad[69]. La rivalidad entre las

66 Estoy en deuda con un artículo inédito de Timothy Doran: «Ate, Antisocial Behavior and Polis Building in Solon's Political and Poetical Efforts» (2005) porque me ha ayudado a comprender mejor este aspecto de las enseñanzas de Solón.

67 Seaford, *Reciprocity and Ritual*, 74-114.

68 Parker, *Athenian Religion*, 43-55.

69 Christian Meier, *Athens: A Portrait of the City in Its Golden Age* (Holt, 1998, Nueva York, [1993]), 71. Meier continúa diciendo: «Aunque era más exigente consigo mismo que con los demás, no esperaba recibir nada a cambio ni pretendía ser superior al hombre común». Eric Voegelin, en *The World of the Polis*, vol. 2 de *Order and History* (Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1957), 199, continúa diciendo: «[Solón] creó la idea del legislador, el *nomothetes*, en un sentido clásico, no solo para Hellas sino como modelo para la humanidad... La Eunomia que instituyó en la polis era la Eunomia de su espíritu. Con él nació el prototipo del estadista espiritual».

familias importantes y la exclusión de los intermedios continuaron igual y a mediados del siglo VI los atenienses acabaron aceptando al tirano Pisístrato a pesar de las enérgicas objeciones de Solón. Tras dos intentos fallidos por acceder al poder, la dictadura de Pisístrato abarcó desde el año 547 hasta su muerte, en el 528. La dictadura de sus hijos fue finalmente derrocada en el 510. Como suele suceder, Pisístrato llegó al poder presentándose como la única solución a unos problemas que no se iban a poder resolver de otra manera, y aunque su reputación llegó a ser muy negativa con los años, lo cierto es que otorgó algunos privilegios a las clases más bajas y trabajó arduamente por levantar la imagen cívica de la ciudad promoviendo los festivales y llevando a cabo un plan de construcción de la Acrópolis. Le sucedieron dos hijos, el segundo de los cuales resultó ser un déspota que fomentó la oposición que en última instancia acabó con su dictadura. Aun así la forma en la que Pisístrato contribuyó a los intereses de la gente común y alentó su identificación con la ciudad terminó debilitando los propios motivos de su despotismo y al poco tiempo una serie de reformas mucho más profundas que las de Solón llevaron a la ciudad hacia una democracia cada vez más radical.

Aunque el propio nombre de Atenas hace referencia a una divinidad en particular, Atenea era una diosa reconocida por todos y se le profesaba culto en muchos lugares. Aún así, para los atenienses la relevancia de Atenea era enorme y aumentó todavía más en el siglo VI cuando ampliaron el tamaño y esplendor de su templo en la Acrópolis. Las Panateneas, cuyos orígenes no están claros pero que ya entonces eran uno de los mayores festivales de Atenas, crecieron en la primera mitad del siglo VI (justo antes o justo después de la dictadura de Pisístrato, no se sabe con precisión la fecha exacta) y se convirtieron en las Grandes Panateneas —es decir, cada cuatro años las Panateneas se ampliaban e incluían competiciones atléticas similares a las que se celebraban en Olimpia, y también se incluyó otro certamen en tiempos del hijo de Pisístrato, Hiparco de Atenas: las recitaciones de la *Ilíada* y la *Odisea* completas durante tres días—. Los festivales no solo tenían la intención de que los atenienses celebraran la grandeza de Atenea sino también de cautivar a un público panhelénico más amplio.

Se produjo un episodio muy significativo que se ha interpretado siempre como señal de la gran importancia que tuvo Atenas para los atenienses. Herodoto (1.60) cuenta que Pisístrato, en su segundo intento por establecer una dictadura en Atenas (*ca.* 556 a. de C., aunque aún se discute esa fecha) hizo que una mujer alta y hermosa se vistiera como Atenea, con la armadura completa, y le hizo recorrer la ciudad en un carro de combate con heraldos que proclamaban que era Atenea y que pedía a todos los atenienses que aceptaran a Pisístrato como líder. La estrategia funcionó y aquello llevó a Herodoto a reflexionar sobre la credulidad de los atenienses, supuestamente los griegos más inteligentes. Pero Rebecca Sinos afirma que era una vieja costumbre poner a Atenea como líder en las pro-

cesiones celebradas en honor a un héroe y, por lo tanto, los atenienses no pudieron creer que un mujer que representaba a Atenas fuera literalmente la diosa, sino que sencillamente participaron en una obra de teatro que les gustaba. Más aún les gustaba creer que Atenas no solo había elegido a Pisístrato sino también a todo el pueblo ateniense para que cumpliera un papel heroico. Y, en su opinión, ese sería un tema recurrente en la historia ateniense posterior[70]. Si Sinos está en lo cierto, este sería un maravilloso ejemplo de cómo los atenienses se consideraron durante mucho tiempo los «elegidos» de Atenea y esa fe les infundió un sentimiento de orgullo y confianza en sí mismos mucho más potente que el de los ciudadanos de otras ciudades griegas. Pero si Atenea efectivamente «eligió» a los atenienses, habría que decir también que no era una diosa muy celosa. Al parecer no le molestaba que sus elegidos adoraran a otros dioses, cosa que hacían en cantidad. De entre los muchos ejemplos posibles, se podría mencionar especialmente el caso de Dionisio.

Parte del mito de Dionisio afirma que fue un relegado que en tiempos remotos llegó del extranjero, de la zona de Tracia o Grigia. Tanto los expertos modernos como los griegos de la antigüedad solían aceptar esa parte del relato como históricamente verdadera hasta que el nombre de Dionisio empezó a aparecer entre los nombres de dioses micénicos en los textos escritos con el sistema lineal B. Aquello demostraba que Dionisio era un dios griego muy antiguo y que «siempre» estuvo llegando del extranjero. Fue muy importante en Atenas, donde le dedicaron muchos festivales, algunos realmente antiguos. Según Robert Connor, el crecimiento del culto a Dionisio en el siglo VI fue una suerte de preparación religiosa para el nacimiento de la democracia griega tras las reformas de Clístenes de Atenas en el 508 o el 507[71]. En opinión de Connor, las *thiasōtai* (hermandades) dionisíacas fueron una de las muchas formas que adoptó la asociación voluntaria en la Atenas del siglo VI y que formaron algo parecido a una «sociedad civil» —se puede decir hasta cierto punto que eran asociaciones autogestionadas que fomentaban el debate y la toma de decisiones en grupo—. Según Connor, la combinación de las prácticas sociales promovidas en asociaciones de ese tipo y el espíritu de la religión dionisíaca fueron importantísimos hitos fundacionales para las reformas democráticas posteriores, reformas que Clístenes de Atenas impulsó pero no pudo haber creado.

Las reformas estructurales que emprendió Clístenes de Atenas, o que la población de Atenas acometió bajo su gobierno, son demasiado com-

---

70 Rebecca H. Sinos, «Divine Selection: Epiphany and Politics in Archaic Greece», en *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Carol Dougherty y Leslie Kurke (eds.) (Oxford University Press, Nueva York, 1998), 73-91. En *Athenian Religion*, 83-84, Parker considera que este argumento es bastante verosímil.

71 W. Robert Connor, «Civil Society, Dionysiac Festival, and the Athenian Democracy», en Ober y Hedrick, *Dēmokratia*, 217-226. Para conocer un poco mejor el debate en torno a las reformas de Clístenes de Atenas, véase Meier, *Greek Discovery of Politics*, 49-81.

plejas como para describirlas al detalle aquí. Basta decir que consiguieron superar algunas divisiones que habían caracterizado a Atenas en épocas anteriores y ampliaron la participación de la gente común en el gobierno de la polis. Lo significativo para nosotros es que aquellas reformas políticas estuvieron acompañadas por, o fueron una consecuencia de, un cambio más general tanto político como religioso. Para Connor, el lado religioso de esas transformaciones se explica en la creciente importancia de la religión dionisíaca.

El mito de Dionisio es complejo y ambiguo, realmente ambivalente, tiene un lado muy oscuro y otro muy alegre, pero uno de sus elementos clave es la idea del dios extranjero que entra en la ciudad y la pone patas para arriba, destruye a quienes están en su contra y crea un nuevo tipo de solidaridad entre quienes lo aceptan. Por utilizar un término habitual en los discursos contemporáneos: es un dios transgresor, alguien que rompe límites pero que también concilia, el símbolo de una nueva comunidad[72]. Según Connor, el culto dionisíaco del siglo VI «se comprende mejor si se lo considera como la primera figuración de un nuevo tipo de comunidad». Dice literalmente:

> El culto dionisíaco desemboca en el carnaval y el carnaval invierte las normas y las prácticas de una sociedad aristocrática durante un tiempo. Mientras que en el corto plazo esas inversiones pueden ser solo un mecanismo de oxigenación y por lo tanto ayudar a consolidar los regímenes represivos, a largo plazo pueden llegar a provocar consecuencias muy distintas. Hacen que se llegue a pensar en una comunidad alternativa, abierta a todos, en la que se limiten o erradiquen las diferencias de estatus y en donde la expresión sea realmente libre. Una sociedad capaz de imaginar la libertad y la igualdad dionisíaca[73].

---

72 Vale la pena recordar aquí que en *Las Leyes* de Platón, Dionisio y Apolo comparten honores como promotores de los festivales que alivian el sufrimiento humano (2.653d) y es por Apolo y por Dionisio por quienes los coros cantan y bailan, dos disciplinas centrales en la educación infantil que, según la idiosincrasia de la ciudad, seguían siendo importantes a lo largo de todo el ciclo de vida. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche no solo identificó a Apolo y a Dionisio como complementarios, sino que además describió los rituales dionisíacos como rituales que llevaban a un sentido mayor de comunión y comunidad. Según Nietzsche, la música era fundamental para los efectos que producía el rito dionisíaco. Atribuye al poder de la música las siguientes consecuencias: «El esclavo se presenta como un hombre libre; se han destrozado todos los muros rígidos, hostiles que se habían levantado entre los hombres ya fuera por necesidad o por despotismo; ha sonado la buena noticia de la armonía universal y cada individuo no solo se reconcilia con sus pares sino también consigo mismo —como si se hubiera desgarrado el velo de Maya y solo quedaran los restos flotando ante la visión de una unidad mística—. El hombres se expresa a través del baile y de la canción como miembro integrante de una comunidad más grande; ha olvidado cómo se camina, cómo se habla y está a punto de alzar el vuelo mientras baila». Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*, trad. Frances Golffing (Doubleday Anchor, Garden City, 1956), 23.

73 Connor, «Civil Society», 222.

Connor menciona algunos ejemplos de cualidades institucionalizadas en el ámbito político «que probablemente se originaron en prácticas religiosas, como, por ejemplo, la "franqueza", *parrhēsia*, y la "libertad de expresión", *isēgoria*»[74]. Dada la importancia de los grupos de culto dionisíaco y el propio espíritu de la religión dionisíaca, según Connor «no sorprende» que la recién establecida democracia ateniense se expresara en un nuevo festival, las Grandes Dionisias o fiestas de Dionisio Eleuterio (es decir, el Dionisio que vino desde la ciudad fronteriza de Eleuteria, también llamado así por la relación etimológica con la palabra libertad). En su opinión, las Grandes Dionisias no fueron fundadas durante el gobierno de Pisístrato sino durante el de Clístenes de Atenas o poco después, y por eso se convirtieron en una suerte de «fiesta de la libertad» que celebraba la caída del tirano[75]. Otros expertos en religión griega consideran que las Grandes Dionisias nacieron con Pisístrato pero que fue bajo el gobierno de Clístenes de Atenas cuando sufrieron una serie de reformas importantes[76]. En ese caso, el argumento de Connor seguiría siendo válido.

Desde nuestro punto de vista, lo más interesante es que la práctica religiosa no solo posibilitó que se concibiera una realidad social diferente a la que tenían, sino que también ayudó a materializarla. Si bien la capacidad de imaginar realidades sociales alternativas forma parte de lo que hemos caracterizado como transición axial, es interesante corroborar que en este caso no implicó nada específicamente teórico. De hecho, Connor escribe: «El festival nos ayuda a entender por qué los textos no contienen ninguna afirmación sofisticada sobre la teoría democrática ateniense... Los griegos no escribían teoría, la representaban. Y lo hacían sobre todo en las Grandes Dionisias»[77]. Más adelante, sin duda tendremos que ampliar el papel que jugaron las Grandes Dionisias, pero lo interesante de este caso es reflexionar hasta qué punto la mímesis y el discurso allanaron el camino para la transición axial. Es evidente que los griegos *sí* escribieron textos teóricos, lo veremos más adelante, pero no muchos en la línea de una teoría de la democracia. Aunque, al igual que las reformas democráticas, la teoría también surgió a partir de los cimientos indispensables de la mímesis y el discurso.

---

74 *Ibid.*, 223.

75 *Ibid.*, 224.

76 En *Athenian Religion*, 69, 75, Parker señala la incertidumbre que existe respecto a las fechas en las que se fundaron las Grandes Dionisias, considera que podrían haber sido fundadas bajo el gobierno de Pisístrato pero también tras las reformas de Clístenes de Atenas, porque la información es muy dudosa. Christiane Sourvinou-Inwood, en *Tragedy and Athenian Religion* (Rowman and Littlefield, Lanham, 2003), 103-104, desafía las fechas de Connor y sostiene que la fundación de las Grandes Dionisias tuvo que ser en el período que va del 540 al 520, aunque acepta la idea de que en la época de Clístenes de Atenas el festival debió sufrir una gran reorganización.

77 Connor, «Civil Society», 224.

La tragedia griega

Como las tragedias se empezaron a representar durante las Grandes Dionisias, la incertidumbre que existe sobre la historia antigua del festival implica también una incertidumbre respecto a los orígenes de la tragedia. Las tragedias más antiguas, o algo que se les parecía, tuvieron que ser representadas durante el siglo VI y puede que incluso estuviera en marcha el certamen en el que tres dramaturgos presentaban tres obras en días sucesivos. En cualquier caso, las tragedias que han sobrevivido están fechadas en el siglo V.

Esquilo (*ca.* 525-456) representó su primera tragedia en el año 499, ganó su primer trofeo en el 484 y representó *Los Persas* en el 472. Sófocles (*ca.* 495-404) escribió la última tragedia que ha sobrevivido, *Edipo en Colonos*, representada póstumamente en el 401 por su nieto, tras sobrevivir apenas a su compañero más joven, Eurípides (*ca.* 485-407). Tenemos por tanto registros de obras de los tres grandes dramaturgos trágicos durante prácticamente todo el siglo V y obras de sus últimos setenta años que han sobrevivido. La época de la tragedia se superpone así casi a la perfección con lo que a menudo se ha denominado la edad de oro de Atenas: su transformación hacia una democracia radical; sus extraordinarias victorias en dos guerras contra el mayor imperio de la época, los persas; el crecimiento del Imperio ateniense; los extraordinarios logros culturales en distintos ámbitos, de los que tal vez la tragedia sea el principal; y la guerra del Peloponeso contra Esparta, que terminó en una derrota total y desastrosa en el año 404. La tragedia acompañó y relató el crecimiento de Atenas, su corrupción interna y su desastrosa caída, que al final también incluyó dos breves períodos dictatoriales. No es en absoluto exagerado afirmar que la tragedia fue un elemento intrínseco de la Atenas del siglo V, pero tenemos que analizar con más atención de qué forma estuvo integrada en el espíritu de la ciudad[78].

A finales del siglo VI, los fabulosos Juegos Panhelénicos y las Grandes Dionisias estaban ya en marcha y las reformas de Clístenes de Atenas habían aumentado mucho la participación de la gente en el funcionamiento de la ciudad, pero aun así los atenienses tuvieron que hacer frente a un reto extraordinario. En la década del 490 el Imperio persa, que había jugado un papel muy importante en el regreso de los israelitas a Jerusalén a principios del 538, extendió su control hacia la zona occidental de Anatolia y fue conquistando gradualmente las ciudades griegas afincadas allí.

---

78 El mejor registro de la Atenas del siglo V que he conocido hasta la fecha es el libro *Athens* de Meier. Combina la historia política, social y cultural de forma integral, y en varios momentos ilustra su hipótesis con la tragedia. Meier nos muestra lo más sabio y lo más tonto de Atenas, sus verdades éticas y sus deshonras antiéticas, y lo hace de forma imparcial, sin olvidar jamás la grandeza de lo que está relatando ni disculpándose por las terribles lagunas. Es un modelo para los historiadores.

Atenas, que para entonces ya era la mayor potencia naval de Grecia, ayudó a las ciudades de Jonia a resistir todo lo posible y eso incomodó a los persas. El gran rey Darío decidió conquistar la península griega entera con el objetivo de consolidar el nuevo y enorme Imperio persa en las provincias de Occidente, eliminando de una vez por todas la interferencia de Grecia. En el año 490 Darío invadió Grecia y fue derrotado en Maratón, sobre todo gracias a los atenienses. En el 480 su hijo Jerjes volvió a intentarlo y fue derrotado de forma contundente por los atenienses en la gran batalla naval de Salamina. En el 479 una fuerza combinada de atenienses y espartanos derrotó a los persas en una batalla en Platea, poniendo así el punto final a las incursiones persas. A raíz de aquello, los atenienses organizaron la Liga de Delos junto a casi todas las ciudades de la costa e islas del Egeo, como alianza defensiva contra los persas. Pero a medida que la amenaza persa fue disminuyendo, Atenas fue dirigiendo la Liga hacia lo que en definitiva iba a terminar siendo un imperio ateniense y se convirtió en el mayor poder militar de Grecia, lo cual despertó la envidia de Esparta, que durante mucho tiempo había reclamado ese papel.

La cultura ateniense floreció en aquel contexto, marcado por una democracia cada vez más radical y por el crecimiento del poder imperial. Tampoco es que esos dos aspectos fueran independientes. La armada ateniense, columna vertebral del poder militar de Atenas, creció y con ella aumentó la necesidad de remeros; quien proporcionó estos remeros fue el estrato más bajo de los ciudadanos atenienses, los *thetes* sin propiedad. Anteriormente, cuando la mayoría de batallas se libraban en tierra, los que conformaban la falange de infantería eran los hopilitas, el grupo no-aristocrático más importante entre los guerreros. Los hopilitas jamás perdieron su importancia simbólica porque provenían en su mayoría de familias de agricultores prósperos que tenían ingresos suficientes como para armarse. Pero a medida que la armada se fue volviendo cada vez más importante, los *thetes* se involucraron cada vez más en la forma de gobierno de la ciudad. Como la paga militar era una parte importante del ingreso de los *thetes*, complementaron su inclusión en la democracia con el apoyo al poder imperial de Atenas. Josiah Ober ha refutado las ideas de Moses Finley diciendo que la democracia ateniense no dependía del crecimiento del imperio ateniense, aunque sin duda hubo algún tipo de vínculo entre ambas[79]. Los grandes escritores de tragedias se enfrentaron entonces

---

79 Según Finley, si bien es cierto que la mayoría de las ciudades griegas desde mediados del siglo VI aumentaron la participación de los pobres, lo hicieron a través de un «sistema de compromiso» que permitía a los ricos tener «mayor peso en la toma de decisiones. Atenas por fin se sacó ese peso de encima; la única variable que presenta solo en Atenas era el imperio, un imperio que dependía de su armada, es decir, de las clases más bajas que proveían la mano de obra para la armada. Por eso creo que el imperio fue una condición necesaria para el nacimiento del tipo de democracia que nació en Atenas. Más tarde, cuando el imperio se disolvió a la fuerza a finales del siglo V a. de C., el sistema estaba tan profundamente blindado que nadie se atrevía a reemplazarlo a pesar de las dificultades que tenían en el siglo IV para conseguir el apoyo finan-

a un doble desarrollo, el de la democracia y el del imperio, con todas sus complejas interrelaciones y además tuvieron que ayudar a los atenienses a comprender aquel rápido auge histórico[80].

Hoy podemos ver representaciones de tragedias griegas del siglo v en teatros y a veces incluso en películas, por lo que nos resulta realmente difícil imaginar lo distintas que se veían cuando aparecieron. Para nosotros ir al teatro es una elección estrictamente privada por disfrutar de cierto tipo de «entretenimiento». Pero para los griegos antiguos, la obra dramática formaba parte de uno de los festivales anuales más importantes, las Grandes Dionisias, y se representaba en el Teatro de Dionisio, en la ladera sur de la Acrópolis: el drama era una forma de culto y una obligación cívica al mismo tiempo. Simon Goldhill lo describe así: «El festival duraba cuatro días a finales de febrero o principios de marzo. Las actividades arrancaban al amanecer. El público estaba formado por la mayor concentración de ciudadanos de todo el calendario festivo... [E]ntre 14.000 y 16.000 personas asistían regularmente... mientras que al ágora, el órgano político más importante de la democracia, asistían de forma regular unas 6000 personas y a los tribunales todavía menos. Las Grandes Dionisias se parecían más en escala a los Juegos Olímpicos»[81]. Durante los

ciero necesario». M. I. Finley, *Democracy Ancient and Modern* (Rutgers University Press, New Brunswick, 1973), 49-50. Josiah Ober considera que la vitalidad de la democracia ateniense en el siglo IV complica los argumentos de Finley más de lo que él está dispuesto a admitir y continúa diciendo: «Tal vez nunca habría existido una democracia "radical" en Atenas sin un imperio que se encargara de amortiguar la presión financiera de su desarrollo», Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People* (Princeton University Press, Princeton, 1989), 24. Hay un debate en torno a la cuestión de si la esclavitud era un prerrequisito indispensable para la democracia radical, con el argumento de que el tipo de democracia directa que había en Atenas requería tanto tiempo y energía por parte de los ciudadanos que solo habrían podido mantener un alto grado de participación si contaban con esclavos que se hicieran cargo de sus tareas domésticas. Ober está en contra de este argumento porque considera que muchos ciudadanos no tenían esclavos. Véase Ober, *Mass and Elite,* 24-27. Evidentemente, lo mismo se podría decir de las mujeres —si ellas no se hubiesen encargado del *oikos*, los hombres no habrían tenido tiempo de ser ciudadanos.

80 Dado que mi análisis se centra en torno al nivel cultural y luego en las instituciones religiosas y políticas subyacentes, inevitablemente he tenido que dejar de lado la estructura económica de la antigua Grecia, sobre lo que se ha escrito muchísimo. Permítanme incluir aquí algunos comentarios sobre temas que no puedo tratar en este capítulo. La clásica tipificación marxista de la economía antigua como una economía de esclavos se ha dejado de lado hace tiempo, aunque no se niega la importancia que tenía entonces la esclavitud. Un buen estudio sobre el peso relativamente marginal de la esclavitud en la vida de los agricultores-ciudadanos de la antigua Atenas se puede consultar en Ellen Meiksins, *Wood in her Peasant-Citizen and Slave* (Verso, Londres, 1988). Mohammad Nafissi hace un resumen de las pruebas de una economía de mercado relativamente moderna en la antigua Atenas en su artículo «Class, Embeddedness and the Modernity of Ancient Athens», *Comparative Studies in Society and History* 29, 2 (2000): 207-238. Para un análisis completo de la naturaleza de la economía antigua, véase Mohammad Nafissi, *Ancient Athens and Modern Ideology: Value, Theory and Evidence in Historical Sciences, Max Weber, Karl Polanyi and Moses Finley* (Institute of Classical Studies, Londres, 2005).

81 Simon Goldhill, *Love, Sex and Tragedy: How the Ancient World Shapes Our Lives* (University of Chicago Press, Chicago, 2004), 223.

tres primeros días se representaban tres tragedias diarias, cada una de un dramaturgo distinto, eran obras de una intensidad casi insoportable, pero cada día se cerraba con una cuarta representación, una obra satírica de la que no tenemos mucha información excepto que era más cruda y que tal vez reflejaba el tipo de obra dionisíaca a partir de la cual se desarrolló la tragedia. Si bien no tenía que ser necesariamente humorística, puede que sirviera para aliviar las tensiones de las tres obras anteriores. Considerando que el día empezaba al amanecer, debía ser una experiencia impresionante sobre todo si pensamos que uno tenía que regresar al amanecer siguiente para ver otras tres obras —no se parece demasiado a una velada en el teatro, ¿no es cierto?—. Al cuarto día se representaban cinco obras cómicas que por lo general incluían duras críticas políticas y culturales, que por un lado continuaban la autorreflexión de las tragedias anteriores pero, por el otro, aliviaban su seriedad con risas.

Goldhill cuenta que antes de la representación de cada obra, se celebraban una serie de rituales que enmarcaban el significado político y religioso del evento. Justo antes del comienzo del festival, una procesión llevaba la estatua de Dionisio al teatro. Como era de esperar, el primer día comenzaba con un sacrificio: se mataban lechones en honor a los dioses, se esparcía su sangre por la zona de los juegos y se realizaban libaciones de vino. Estos sacrificios los realizaban diez generales, los líderes políticos y militares más importantes de la ciudad. A continuación seguía la lectura en voz alta de los nombres de los principales benefactores de la ciudad durante el año anterior y su presentación con una corona honorífica. La tercera ceremonia de la mañana era el «desfile de homenaje» en el cual, durante la época del imperio, se sacaban a desfilar por el área de juego las medallas de plata que enviaban las ciudades subordinadas. Goldhill cita a Isócrates cuando dice que, en retrospectiva, aquella ceremonia era «el pretexto perfecto para ser odiado por todo el mundo». Al final había un desfile de huérfanos de guerra, hombres jóvenes que recibían educación a expensas del Estado y de quienes se esperaba que siguieran los pasos de sus padres en la guerra por el bien de la ciudad, lo cual recuerda que Atenas, incluso en la época de su mayor esplendor, fue una ciudad de guerreros en la que se esperaba que cada ciudadano varón cumpliera un rol en la vida militar[82]. En el momento en que empezaban las obras de teatro, todo el mundo tenía muy presente la naturaleza político-religiosa del evento.

Lo verdaderamente extraordinario son los temas que trataban las obras que se representaban: no eran ni propaganda patriótica ni insulsos cuentos moralistas; más bien ponían en tela de juicio todo lo que sucedía en el cielo y en la tierra[83]. En palabras de Vernant: «Se puede decir que la tragedia era la manifestación de una ciudad que se convertía a sí misma en

---

82 *Ibid.*, 224-226. La cita de Isócrates está en la página 226.
83 *Ibid.*, 227.

teatro y se presentaba en el escenario ante los ciudadanos allí reunidos» y que, al hacerlo sin miedo y sin favoritismos, demostraba tanto su autodestructividad como su grandeza[84].

Se ha planteado el interrogante sobre qué relación había entre la tragedia griega y Dionisio puesto que casi ninguna de las obras que han sobrevivido (salvo *Las bacantes* de Eurípides) tienen un contenido explícitamente dionisíaco. Vernant nos ofrece una respuesta muy sugerente:

> En algún lugar he escrito: «Ser consiente de la ficción es esencial durante el espectáculo dramático. Parecería ser tanto una condición como un resultado». Una ficción, un espejismo, algo imaginario. Pero según Aristóteles, ese juego de sombras que el arte ficticio del poeta da vida en el escenario es más importante y más verdadero para un filósofo que los informes que ofrece la propia Historia, que se dedica a evocar cómo sucedieron realmente los hechos en el pasado. Si estamos en lo cierto al creer que una de las principales características de Dionisio era confundir constantemente los límites entre ficción y realidad, evocar el más allá en el aquí y ahora, y obligarnos a perder nuestra confianza en nosotros mismos y en nuestra identidad, entonces el enigmático y ambiguo rostro del dios ciertamente nos sonríe desde esa interacción que instauró la ficción teatral de la tragedia por primera vez en un escenario griego[85].

Uno de los elementos más extraordinarios de la tragedia griega, completamente en sintonía con su contexto inmediato y, sin embargo, aún relevante para nosotros hoy, es lo exigente que era con el público esa naturaleza ambigua y enigmática. Una vez más nos conviene citar aquí a Vernant:

> Pero bien entendido, el mensaje trágico dice justamente que en las palabras que intercambian los hombres existen zonas de opacidad y de inco-

---

84 Jean-Pierre Vernant, *Myth and Tragedy in Ancient Greece* (Zone Books, Nueva York, 1988 [1972]), 185. En *Tragedy and Athenian Religion*, 50-53, Sourvinou-Inwood opina que el coro, a partir del cual pudo haberse desarrollado la tragedia en sus orígenes y que jamás estaba ausente en ninguna tragedia, más que cumplir un papel en la trama representaba a la gente de Atenas que en ese momento veneraba a Dionisio. De ser así, el coro vinculaba a la obra con el público de una forma en la que ninguna obra contemporánea podría conseguirlo jamás. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche anticipó de modo interesante esta posibilidad: «Lo que hay que tener siempre presente en estas indagaciones es que el público se descubría *a sí mismo* en el coro de una tragedia ática. Fundamentalmente porque el público y el coro jamás se oponían entre sí: todos formaban un mismo cuerpo, tanto quienes integraban el coro de cantantes, bailarines y sátiros como quienes se dejaban representar por ellos... Un público compuesto por espectadores, como lo conocemos hoy, era algo totalmente desconocido para los griegos» (54, cursivas en el original).

85 Vernant, *Myth and Tragedy*, 187-188. En cuanto al comentario de Aristóteles de que la poesía es más útil para el filósofo que la historia, véase la *Poética*, 1451 y sigs. Según Nietzsche, «Dionisio *sigue siendo* el único protagonista dramático... El resto de personajes famosos del teatro griego —como Prometeo, Edipo, etc.— son solo máscaras de este héroe original». *El nacimiento de la tragedia*, 66, cursivas en el original.

municabilidad. Incluso cuando se ve a los protagonistas aferrados a un único significado y, por lo tanto enceguecidos, desgarrándose o destruyéndose entre sí, el espectador tiene que entender que en realidad hay dos o más significados posibles. El lenguaje se vuelve transparente y el mensaje trágico alcanza al espectador solo si este descubre que las palabras, los valores y los propios hombres son ambiguos; que el universo es conflictivo. Solo si renuncia a sus convicciones anteriores, acepta una visión problemática del mundo y adquiere por sí mismo, a través del espectáculo dramático, una conciencia trágica[86].

Tal vez debido a esa conciencia trágica de la profundidad y la confusión del ser, y de su necesidad de autocomprensión, por más difícil que sea, en este período axial, promovido por la tragedia griega y completamente ausente en Homero, por lo general las cosas son lo que parecen. Eric Voegelin identifica aquí el trágico «salto en el ser», término que utiliza para designar lo que yo denomino el período axial[87]. De ser así, se trata de un período axial que sigue siendo casi completamente mimético y narrativo, y teórico solo de forma latente.

Christiane Sourvinou-Inwood nos da un anclaje un poco más específico del rol que tenía la tragedia griega en las fiestas dionisíacas en lo que llama «la matriz ritual» de la tragedia[88]. Basándose en suposiciones a partir de evidencias fragmentarias, considera que las Grandes Dionisias empezaron en el siglo VI como una celebración del regreso y permanencia de Dionisio Eleuterio en Atenas, hecho que había sucedido en tiempos míticos pero que volvía a ocurrir en el presente durante el ritual. Cuando Dionisio Eleuterio (Dionisio de Eleuteria) se presentó por primera vez, trajo el vino y la fiesta y fue rechazado por haber provocado un gran desorden en la ciudad. Entonces sobrevinieron enfermedades, sobre todo en los órganos sexuales masculinos, y se comprendió que la única manera de superarlos era aceptando a Dionisio como dios residente en la ciudad. Dada la naturaleza de la enfermedad, la presencia de falos erectos, característica fundamental de las procesiones dionisíacas, señala que la enfermedad ha sido curada.

En palabras de Sourvinou-Inwood, el ritual tenía un significado más profundo: «Resultó que únicamente perdiendo el control y abrazando el

86 Vernant, *Myth and Tragedy*, 43. Goldhill usa un ejemplo impresionante para demostrar hasta qué punto una tragedia griega todavía puede dirigirse a una audiencia contemporánea. Relata una representación de *Electra*, de Sófocles, que se hizo en Derry, Irlanda del Norte, en 1990, en una semana en la que habían asesinado a ocho personas por cuestiones religiosas. Dice que fue tan impactante que, cuando la obra terminó, el público se negó a abandonar la sala porque quería discutir los traumas que puede acarrear el deseo de venganza. Goldhill, *Love, Sex and Tragedy*, 215.

87 Voegelin, *The World of the Polis*, 251: «Este salto en el ser no adquiere la forma que tenía la revelación de Dios para los israelitas sino el descenso dionisíaco del hombre hacia las profundidades donde se encuentra Dike [la justicia]».

88 Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Greek Religion*, 197-200.

desorden rindiendo culto a Dionisios, los hombres podían mantener el orden a la larga y evitar una pérdida catastrófica de control»[89]. Esta paradoja entraña la naturaleza propia de la religión griega, que lleva al límite la racionalidad humana. También brinda un paradigma o matriz para la búsqueda de paradojas religiosas en general, no solo las Dionisíacas. Las «tensiones, problemas y límites humanos que se expresaban en estos mitos de resistencia a Dionisio» eran «especialmente propicios para la exploración religiosa», exploración que se podía extender a otros mitos y a la naturaleza problemática de la vida humana en general»[90].

Por lo tanto, la ambigüedad y ambivalencia que caracterizaron a la tragedia griega, y la elevaron a un puesto de relevancia humana transcultural, tienen sus raíces en cierta inclinación, en realidad en la necesidad, de afrontar la naturaleza problemática de la vida humana, algo nada obvio en la antigua Grecia. En los textos de Homero, por ejemplo, nadie dudaba en considerar a Orestes un gran héroe por haber vengado la muerte de su padre matando a Egisto, el amante de su madre. El hecho de que Orestes también matara a su madre, Clitemnestra, jamás se menciona de forma explícita sino que apenas se insinúa una única vez. Sin embargo, en *La Orestíada* de Esquilo lo que está en el centro de la acción es el conflicto de Orestes entre la obligación moral de no matar a su madre y la obligación moral de vengar a su padre, y lo que al final necesita exonerar es su culpa como matricida porque jamás consigue borrar el horror de ese hecho. Esto lleva a Sourvinou-Inwood a decir que la tragedia griega se relaciona todo el tiempo con la «problematización religiosa». Expone la «matriz ritual» en las obras de Eurípides, igual que en las de Esquilo, y sostiene que Eurípides, lejos de ser un biempensante iluminado, estaba forzando el límite para darle un sentido a lo que los dioses, en quienes seguía creyendo, eran capaces de hacer en una época oscura[91].

Pero si los poetas trágicos participaban en esa búsqueda religiosa, al mismo tiempo participaban también en una búsqueda política, ambas caras de una misma moneda y, como suele decirse, no es casual que la tragedia y la democracia radical coincidieran en Atenas. Si Sourvinou-Inwood está en lo cierto, ya desde el principio, en los primeros ritos dionisíacos el coro representó a ambos, tanto a los atenienses del mito de origen que primero habían rechazado y después aceptado a Dionisio, como a los atenienses presentes, que una vez más daban la bienvenida a Dionisio; y el coro jamás perdió este doble papel a lo largo de la historia de la tragedia. De modo que si lo que dice Vernant es cierto y en la tragedia la polis se transformaba en una obra de teatro, pero un teatro en el que las personas eran al mismo tiempo actores y espectadores, entonces la gente se estaba mirando a sí misma sin importar cuán lejos en el tiempo mítico o en el

89 *Ibid.*, 153.
90 *Ibid.*
91 *Ibid.*, 291.

espacio geográfico sucediera la acción de la obra. Sin duda lo más notable de todo era la capacidad de la ciudad para soportar un autoexamen así durante todo un siglo.

Christian Meier completa lo dicho por Sourvinou-Inwood brindando una lectura política de las obras que coincide con la lectura religiosa. Al final son los dos caras de un mismo todo. Es imposible incluir en este capítulo una lectura individual de cada una de las obras y su contexto histórico específico, pero sí podemos analizar brevemente la primera obra que nos ha llegado, *Los persas* de Esquilo[92]. Se representó en el año 472, menos de una década después de la gran victoria ateniense en la batalla de Salamina en el 480 y de la victoria griega en la batalla de Platea en el 479. Es la única tragedia sobreviviente que transcurre en la época real y no en una época mítica, pero la ubicación geográfica es Susa, la lejana capital del Imperio persa. La obra arranca en el año 480 con un coro de ancianos persas que espera ansiosamente novedades desde el frente occidental. La reina, viuda de Darío, que había liderado la invasión a Grecia en el año 490, y madre de Jerjes, que todavía sigue en el frente, se presenta para expresar su profunda ansiedad y, tras las primeras noticias del desastre, siente el deseo de consultar al espectro de su marido muerto. Sourvinou-Inwood señala la gran extensión que lleva despertar el espectro de Darío y sus posteriores apariciones y comentarios, como ejemplo de la importancia que tenía el ritual en casi todas las tragedias supervivientes. Casi al final de la obra aparece el propio Jerjes, harapiento y cubierto de sangre, para narrar la magnitud de la derrota.

Esquilo no pierde la oportunidad de describir a los persas como maravillados ante la manera en la que las fuerzas atenienses, mucho más pequeñas que las suyas, habían derrotado a su gran armada, ni de exhibir su reconocimiento ante el eterno amor de los griegos por la libertad. Pero la obra no manifiesta ningún odio a los persas. Al contrario, el público se ve acorralado ante la dignidad y el sufrimiento de los persas, ante la experiencia de una gran ciudad derrotada. El espíritu de Darío explica la derrota usando términos como arrogancia, falta de moderación y la decisión de cruzar fronteras (el Helesponto) que no se tendrían que haber cruzado. El efecto que genera es el de volver el espejo hacia los atenienses, que en el año 472 estaban muy preocupados por extender su poder a lo largo de todo el Egeo.

Para Meier, Esquilo se dirige directamente a sus conciudadanos cuando dice que «los atenienses también tendrían que quedarse dentro de sus

92 En el año 2005 tuve el privilegio de asistir a una espléndida representación de *Los persas* en el Aurora Theater de Berkeley, California. La obra había sido necesariamente «adaptada» pero los dramaturgos habían tenido el cuidado de evitar incluir referencias obvias a la invasión estadounidense a Iraq, cosa que se podría haber visto como un Occidente invade Oriente, una suerte de reverso del Oriente invade Occidente de Esquilo. El auditorio del Aurora es tan pequeño que el público estaba prácticamente dentro de la obra y creo que todos tuvimos la poderosa sensación de que la obra hablaba de nosotros.

fronteras... La advertencia que hace Darío: "El hombre es mortal y tiene que aprender a dominar su orgullo" (420) también se dirigía a sus oídos... La poderosa experiencia de la derrota... tuvo que haberles mostrado el peligro del combate, igual que el largo lamento de Esquilo sobre la compasión en la guerra»[93]. Hasta Sourvinou-Inwood, que por lo general se limita al significado religioso de las tragedias, escribe de *Los persas*: «El orgullo altivo y el traspaso de los límites por parte de los hombres no eran cuestiones relevantes solo para los reyes persas... [L]as reflexiones en torno al exceso de confianza y a la transgresión, en este caso distante y ubicada en un otro que era el enemigo, interesaban directamente a los atenienses»[94].

Si contara con más espacio sería interesante comentar otra de las grandes tragedias por su relevancia político/religiosa tanto en su época como para nosotros. Pero tenemos que recapitular esta extraordinaria coyuntura entre la ciudad y la poesía. Es posible que solo una ciudad democrática pueda someterse a la búsqueda de la autoconciencia de esa forma y cabe recordar que si bien el orgullo y el respeto de la ciudad por sus poetas trágicos jamás disminuyó, lo cierto es que la ciudad tampoco prestó atención a lo que ellos intentaban enseñarle. Los atenienses fueron convirtiendo poco a poco aquella alianza de autodefensa en un imperio opresivo y, por momentos, cruel. Aunque a nivel doméstico insistían en la justicia, en las ciudades que dominaban se comportaban espontáneamente como tiranos. Pericles, o más bien Tucídides a través de él, justificaba la crueldad en pos de la supervivencia. En otras ciudades, la única justicia era el gobierno del más fuerte. La voz del Trasímaco de Platón es la voz del imperio de Atenas.

Y justo en el peor momento, en el año 451, cuando el imperio necesitaba más que nunca algún objetivo en común, Pericles formuló una nueva ley que establecía como requisito para la ciudadanía ateniense que ambos progenitores fueran atenienses. En aquel momento los matrimonios entre-polis eran muy frecuentes y la ciudadanía ateniense del padre era suficiente para garantizar la ciudadanía del hijo. Quedaba bien claro que los habitantes de las ciudades sometidas jamás serían ciudadanos atenienses[95]. No podría ser mayor el contraste con Roma —que en su momento de mayor necesidad concedió su ciudadanía a las ciudades aliadas.

Si Sófocles era más serio que Esquilo, se puede decir que el joven Eurípides estaba a ratos al borde de lo mórbido o lo histérico. Eurípides fue particularmente puntilloso al mostrar los horrores de la esclavitud de las mujeres troyanas después de que asesinaran a sus maridos, por ejem-

---

93 Christian Meier, *The Political Art of Greek Tragedy* (Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993 [1988]), 78.

94 Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Greek Religion*, 226.

95 Casi al final de la guerra del Peloponeso, cuando la derrota era evidente, la isla de Samos exigió y recibió la ciudadanía ateniense, un ejemplo de lo que antes había sido deseado y negado, y que entonces llegó demasiado tarde.

plo en el libro *Hécuba*, donde *Hécuba* se ve obligada a soportar que sacrifiquen a su hija porque Odiseo se ha negado a salvarla. Dado que los atenienses solían asesinar a los hombres y esclavizar a las mujeres de las ciudades más reacias de su imperio, en *Hécuba* se puede ver una vez más cómo el espejo se vuelve hacia la gente, por mucho que la gente no aprenda lo que sus maestros intentan mostrarle. Las semillas de la catástrofe fueron sembradas cuando Pericles impulsó la guerra con Esparta, la guerra del Peloponeso (430-404) —una guerra que muy bien podría haberse evitado—, y no vivió lo suficiente como para garantizar que su prudente estrategia continuara. El final estuvo marcado por dos breves períodos dictatoriales, la oligarquía del Consejo de los Cuatrocientos en el año 411 y el gobierno de los Treinta Tiranos en el 404.

Resulta más que conmovedor el hecho de que la última tragedia griega que ha sobrevivido sea *Edipo en Colonos* de Sófocles, escrita en el año 404, poco antes de su muerte, pero puesta en escena por primera vez en el año 401 por su nieto, un signo muy apropiado para el fin de una era. Narra la historia de un Edipo ya ciego y envejecido que, acompañado por su hija Antígona, regresa al pueblo ateniense de Colonos para morir. Insensible a su enorme sufrimiento, la gente del pueblo al principio quiere apartar a ese hombre contaminado hasta que Teseo, rey de Atenas, decide recibir a Edipo porque cree que enterrarlo en las tierras de Ática puede ser una bendición para la ciudad. Tras haber vivido un vida de sabiduría y locura, poder y sufrimiento, Edipo se ha convertido realmente en un héroe, es decir, en alguien que seguiría viviendo tras su muerte. Los sorprendentes avances de Atenas en el siglo V efectivamente continuaron vivos tras la caída del Imperio ateniense; aquella fue una época dorada pero también una época de gran sufrimiento, sufrimiento impuesto y sufrimiento padecido. Desde entonces la tragedia griega ha sido una de nuestras principales herramientas para lidiar con el sufrimiento, aunque sus enseñanzas no sean más fáciles de aprender hoy que entonces.

SABIDURÍA Y CIUDAD

Hemos recorrido la historia de las polis griegas, sobre todo la de Atenas a partir del siglo VI, a través de la política, la religión y la poesía, empezando por Homero y Hesíodo y siguiendo por la poesía dramática del siglo V[96]. Hasta ahora hemos identificado indicios axiales en distintos momentos, pero se han mantenido en el nivel de lo mimético y lo narrativo a pesar de que, esporádicamente, como en el caso de Hesíodo, Solón y sin duda en los poetas trágicos, hayamos visto algo parecido a la especulación mítica. Pero si Grecia es ante todo el lugar donde nacieron la teoría,

96 La poesía lírica ha tenido la misma importancia dentro de la historia cultural griega desde el siglo VII en adelante, pero la naturaleza excesivamente abreviada de este tratado me impide prestarle la atención que se merece.

la filosofía y la ciencia, tendremos que retroceder un poco para identificar el origen de cualquier manifestación que se pueda considerar propiamente teórica o que veamos que señala en ese sentido. Sin duda hay que empezar por la sabiduría, *sophia*, a la que ya hemos mencionado cuando hablamos de Hesíodo y Solón. Desde épocas remotas entre los sabios se encontraban los poetas, los adivinos (o intérpretes del oráculo) y, como hemos visto en Hesíodo, también los «reyes» [97]. Según la tradición, que probablemente surgió durante el siglo v y que trataron tanto Platón como Aristóteles, a comienzos del siglo VI existió un grupo de Sietes sabios o Siete eruditos, entre los que casi siempre se encontraba Solón, aunque la lista variara con el tiempo. Es importante estudiar con más atención a estos Siete Sabios para entender qué se entendía por sabiduría en el período posterior Hesíodo[98].

Quien espere encontrar en ellos el nacimiento de la «filosofía» griega se expone a sufrir una gran desilusión porque el único que más tarde consiguió entrar en esa categoría fue Tales. La lista, tal y como la conocemos hoy, es como mínimo curiosa. La versión más común incluye a Solón de Atenas, Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Quilón de Esparta, Cleóbulo de Lindos y Periandro de Corinto. Lo único que todos tienen evidentemente en común es su participación en la vida política. Se dice que Pítaco fue en Mitilene un *aisymnētēs*, término que Aristóteles define como «tirano electo». Se supone que fue elegido por un período de diez años para reordenar la ciudad y, al igual que Solón, se le considera un reformador moderado. Quilón fue un alto funcionario en Esparta y Periandro, un dictador de Corinto al que algunos describieron como brutalmente opresivo aunque moderado sabio en las reformas. Bías de Priene se hizo famoso por la manera en la que debatía en los pleitos legales y Tales, a quien consideramos ante todo un pensador, jugó un papel muy activo en la política de su ciudad natal, Mileto. Al parecer, el único de los siete que no tuvo ninguna relación con la política fue Cleóbulo de Lindos, en la isla de Rodas. Por lo tanto, se entiende que en la Grecia primitiva la sabiduría era fundamentalmente una cuestión práctica y política más que teórica.

En cuanto al contenido de las enseñanzas, prácticamente todo lo que nos ha llegado de los sabios son breves sentencias gnómicas de carácter ético. Como es lógico, en el caso de Solón también conservamos bastante poesía, pero su enseñanza a menudo se resume en la frase: «Nada en exceso», que se suele complementar otra frase atribuida a Cleóbulo: «Lo mejor es la mesura». Parece que a nivel político los sabios representaban en conjunto (aunque incluir a Periandro en este punto es problemático) la «tercera posición» de Solón, un lugar entre la aristocracia y las clases

97 Sobre estas primeras revelaciones, véase especialmente Detienne, *Masters of Truth*.

98 El artículo de Richard P. Martin, «The Seven Sages as Performers of Wisdom», en Dougherty y Kurke, *Cultural Poetics*, 108-128, me ha resultado particularmente útil y será la base sobre la que desarrollaré la mayor parte del debate en torno a los eruditos.

intermedias, y que al hacer hincapié en la mesura (*sophrosyne*) —un valor natural de las clases intermedias que los aristócratas no compartían— ayudaban a que esa virtud se volviera fundamental para todos los griegos, es decir: una virtud tanto aristocrática como popular. Aun así, y según Richard Martin, la política era solo uno de los roles que ocupaban los sabios y no necesariamente el más importante. Resume las tres características que los definen como arquetipo en: «Primero, los sabios tienen que ser poetas; segundo, estar involucrados en política; tercero, ser actores»[99].

Como la poesía era el medio de expresión normal en la Grecia primitiva, no sorprende que los sabios fueran poetas a pesar de que únicamente haya sobrevivido la poesía de Solón. Martin da pruebas de que Tales también escribió poesía, aunque no ha sobrevivido ninguna, y enumera los logros poéticos de los demás, incluso de Periandro[100]. En nuestra opinión, la importancia de la expresión poética reside en que es mucho más apta para la especulación mítica que para la teórica. La insistencia de Martin en que los sabios fueran también actores tiene un interés especial en este caso, pues revela que la costumbre mimética mantuvo su relevancia como mecanismo de influencia en los conciudadanos. Martin define la actuación de la siguiente manera: «Por actuación me refiero a la representación pública de asuntos importantes mediante el uso de la palabra, de gestos o costumbres, abierta al examen profundo y a la crítica, sobre todo a la crítica de estilo»[101]. Enumera varios ejemplos de acciones ejemplarizantes de los sabios que a menudo, aunque no siempre, iban acompañadas de alguna declaración verbal breve. Basta incluir aquí un ejemplo de Solón: «Cuando el tirano Pisístrato alcanzó el poder en Atenas, Solón, incapaz de movilizar a la gente en su contra, se cruzó de brazos frente a los cuartos del general y exclamó: "Por mi parte, ¡he servido cuanto he podido a la patria y a las leyes!"»[102]. Y habiendo dicho esto, dejó inmediatamente Atenas para marcharse a Egipto.

Como los sabios eran conocidos por su sabiduría gnómica, que por lo general se revelaba en un contexto performativo, Martin recuerda que Roman Jakobson señaló en una ocasión que los dichos y proverbios son «las unidades codificadas más grandes de nuestro discurso y, al mismo tiempo, las composiciones poéticas más cortas»[103]. Por lo tanto se podría considerar a los refranes gnómicos como poemas de una línea revelados casi siempre en un contexto de actuaciones tipo-Zen que acentuaban la idea que se intentaba transmitir. Evidentemente los eruditos sabían expresarse y argumentar, pero no transmitían sus enseñanzas tanto con la

99 *Ibid.*, 113.
100 *Ibid.*, 113-115.
101 *Ibid.*, 115-116.
102 *Ibid.*, 117.
103 *Ibid.*, 118. La cita de Roman Jakobson está en *Selected Writings*, vol. 4, *Slavic Epic Studies* (Mouton, La Haya, 1966), 673.

palabra (en este punto Solón se considera una verdadera excepción) como con sus vidas (y aquí Solón no es la excepción). De esta forma la dimensión performativa no es como cualquier otra dimensión sino que se encarga de sintetizar lo práctico-político y lo poético, y de acercarnos al núcleo de lo que estaba haciendo el sabio. Esto acabó llevando a Martin a agregar una cuarta característica: dado que las actuaciones que interpretaba el sabio solían incluir observaciones religiosas, explícitas o implícitas, a las tres características anteriores debemos agregar la «importancia religiosa»[104]. Como la dimensión religiosa consistía sobre todo en una actividad ritual, un sacrificio o la interpretación de un sacrificio como la entrega de obsequios a Apolo o cosas por el estilo, podemos decir que el núcleo primordial de su actuación abarcaba tanto la religión como la política y la poesía. No debería sorprendernos. A lo largo de este capítulo hemos visto que la religión y la política estaban tan profundamente entrelazadas que se resistían a ser separadas según nuestras categorías, y que la vida político-religiosa de los griegos se expresaba principalmente en la actuación y en la poesía.

Según Martin, los pensadores griegos posteriores al período de los Siete eruditos, incluyendo a Sócrates (aunque en el caso de Sócrates expresa una gran reserva), mostraron la misma cualidad predominantemente performativa y por lo tanto no se los puede tratar como «pensadores» impersonales como solemos hacer. Por mi parte, me gustaría añadir dos ideas a la tesis de Martin. La primera son los poetas trágicos, a quienes por lo general no se considera pensadores a pesar de que eran pensadores notables que, si Sourvinou-Inwood está en lo cierto, en las obras más antiguas asumían al principio el papel del protagonista y se dirigían directamente a la gente con sus propias palabras[105] y que, incluso cuando se deslizaban detrás de la máscara de actores expertos (era también, debemos recordar, cantantes expertos), seguían demasiado involucrados en crear una representación que movilizara a la audiencia en distintos niveles entre los cuales el verbal, por más decisivo, era únicamente uno.

En segundo lugar, me gustaría agregar otro personaje a la lista de Martin, es decir, no detenernos en Sócrates y sumar también a Platón. ¿Acaso Platón no era un dramaturgo que buscaba convencer no solo mediante el argumento y el ejemplo, principalmente con la vida y la muerte de Sócrates, sino también mediante la sutil interacción humana del diálogo[106]?

104 Martin, «The Seven Sages», 122.

105 Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Greek Religion*, 154. Sourvinou-Inwood continúa insinuando que el poeta, en tanto «actor» original, personificaba a Dionisio.

106 Véase el texto de Sitta von Reden y Simon Goldhill, «Plato and the Performance of Dialogue», en Simon Goldhill y Robin Osborne (eds.), *Performance Culture and Athenian Democracy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1999), 257-289. Von Reden y Goldhill incluyen algunos párrafos de Cármides, Laques y Lisis, no solo para mostrar la sutileza dramática de Platón sino también para presentar momentos en los que el propio Sócrates está «actuando» ante el público, compuesto casi mayoritariamente por jóvenes en el gimnasio.

El hecho de que los diálogos de Platón jamás hayan sido representados —hasta donde sé— no es razón suficiente, en mi opinión, para quitarlos de la lista de textos performativos —ya que en principio sí se los podría representar[107]—. Otro punto a favor de Platón y su naturaleza performativa: la desconfianza que manifiesta ante la escritura comparada a la palabra oral. La idea de Platón, en la famosa discusión sobre este asunto incluida en *Fedro*, es señalar que el verdadero aprendizaje solo es posible mediante la interacción cara a cara, y que la escritura únicamente puede servir como «recordatorio» de lo que uno ya sabe, incluso puede que facilite el deterioro de la memoria. En este sentido, Platón reconoce que la escritura es una forma de «memoria externa», por utilizar un término de Donald, pero como se encuentra haciendo equilibrio entre una cultura oral y una cultura alfabetizada, no reconoce lo poderosa que puede llegar a ser a la herramienta de la memoria externa. Me gustaría subrayar aquí la idea de que mediante la separación de lo oral y lo escrito, Platón convierte lo performativo, lo enactivo, en lo principal:

> *Sócrates:* Ahora dime, ¿podemos identificar otro tipo discurso [además de la escritura], hermano legítimo de este? ¿Podemos identificar cómo nace y por qué es naturalmente mejor y más poderoso?
>
> *Fedro:* ¿A qué discurso te refieres? ¿Cuál es su origen?
>
> *Sócrates:* Es un discurso escrito con los caracteres del conocimiento en el alma del que escucha, uno que puede defenderse por sí solo, que sabe hablar y callar a tiempo.
>
> *Fedro:* Te refieres al discurso vivo y animado del hombre que sabe, del que la escritura no es más que una vana imagen (*Fedro,* 276a)[108].

Aristóteles también escribió diálogos pero no tenemos ninguno y los tratados que nos han llegado jamás podrían representarse más que como conferencias magistrales, aunque ese remanente de actuación demuestra que la categoría performativa, como tantas cosas en la cultura humana, jamás se pierde.

Los comienzos de la especulación racional

Hasta aquí esta exposición se puede ver como una preparación para el estudio de los que generalmente se han denominado los «filósofos pre-

---

107 Para analizar la importancia del diálogo en el pensamiento de Platón véase especialmente Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form* (Cambridge University Press, Cambridge, 1996). También el capítulo que estudia los diálogos en Paul Friedländer, *Plato: An Introduction,* (Pantheon Books, Nueva York, 1958 [1954]), 154-170.

108 Esta idea me la sugirió Bernard Williams en su artículo «Plato: The Inventor of Philosophy», reimpreso en *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy* (Princeton University Press, Princeton, 2006 [1998]), 150-151. La traducción es de Williams. Con la palabra «imagen», Platón se refiere a la copia del original —es decir, a algo que ocupa un segundo lugar.

socráticos», en quienes tendríamos que poder identificar el comienzo de la teoría en la antigua Grecia para, por lo tanto, localizar el momento axial. Es importante recordar aquí a qué nos referimos cuando hablamos de teoría. Según las ideas de Merlin Donald, hemos comentado ya que la conciencia humana se ha desarrollado de forma secuencial; al igual que la cultura episódica que compartimos con los mamíferos superiores ha crecido primero a través de la cultura mimética y después de la cultura narrativa —ha crecido, no ha sido reemplazada—. La cultura teórica, que no surgió a partir de la alfabetización (pudo en realidad haber sido su causa), pero que es probable que la requiriera como condición indispensable para su desarrollo, es la forma más reciente de conciencia y, al igual que sus formas predecesoras, no reemplaza tanto las formas culturales previas como las incrementa, de tal modo que convierte a la conciencia humana, como ha apuntado Donald, en un «sistema híbrido»[109]. Donald describe el «cambio fundamental» que implicó el surgimiento de la cultura teórica de la siguiente forma: «La mente humana comenzó a reflexionar sobre los contenidos de sus propias representaciones, a modificarlas y refinarlas. El cambio estaba lejos de la solución inmediata y pragmática de los problemas y del razonamiento, y se volcaba a la aplicación de esas habilidades a las representaciones simbólicas permanentes contenidas en las fuentes externas de memoria»[110]. No hay duda de que el nacimiento de la «filosofía» se ajustaba a ese perfil. Pero aun así cabe recordar la advertencia de Donald de que la conciencia humana es un sistema híbrido y por lo tanto la transición axial implica mucho más que la simple aparición de la teoría.

Desde el comienzo nos topamos con el problema de la terminología. «Filosofía» no es una palabra que se pueda dar por descontado: apareció recién en el siglo IV a. de C. y se aplicaba solo de forma retrospectiva a los pensadores anteriores. Ni siquiera estamos seguros de que en la antigüedad significara lo mismo que en el mundo moderno —es decir, a partir del siglo XVII—. A los Siete Sabios no se les consideraba filósofos (excepto, mucho más tarde, a Tales de Mileto) ni en la antigua Grecia ni en el uso moderno del término; al contrario, el término «sabio» proviene de *sophos* (plural de *sophoi*), literalmente «hombre sabio», supuestamente sinónimo de *sophistes*, término que más tarde sería traducido como «sofista» y que Platón criticó duramente. Es más, el término *sophos* se podía aplicar a una persona habilidosa en cualquier arte u oficio.

La idea de una sabiduría *(sophia)* y de unos hombres sabios que se dedicaran a ella fue durante mucho tiempo algo impreciso y abstracto, incluía a poetas, a legisladores y a todos los que especulaban sobre el

109 Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Consciousness* (Harvard University Press, Cambridge, 1991). Sobre la idea de «sistema híbrido» véanse las págs. 368 y sigs.

110 *Ibid.*, 335. Cuando Donald utiliza la expresión «fuentes externas de memoria» se refiere, sobre todo, a los textos escritos.

origen de las cosas, tal y como se suponía que había hecho Tales[111]. Existen pruebas de que Anaximandro, posible discípulo o en cualquier caso colega de la siguiente generación en Mileto se involucró efectivamente en esas especulaciones ya que entre los primerísimos textos griegos escritos en prosa encontramos fragmentos de su autoría. Pero, según Aristóteles, aunque Tales, Anaximandro y Anaxímenes (tercera generación de pensadores de Mileto) formaran parte de una escuela de filosofía natural en Mileto, el término específico «filósofo», como ya hemos visto, no fue de uso común hasta la época de Platón o poco antes, es decir, 200 años después de la muerte de Tales. Tampoco podemos dar descontado el significado de la palabra «naturaleza» *(physis)*, de la que deriva la expresión filosofía «natural».

En parte nuestro problema surge del hecho de que casi todo lo que sabemos de los presocráticos se encuentra en los escritos de Aristóteles que, efectivamente, era un teórico. ¿Acaso no fue Aristóteles el que básicamente creó lo que hoy entendemos por lógica? ¿Y no fue también Aristóteles el que reflexionó sobre el significado de nuestras representaciones en casi todos los campos del conocimiento? Aun así son precisamente los logros de Aristóteles los que ponen en tela de juicio su relato sobre una serie de filósofos presocráticos, en los que hace hincapié en las consecuencias teóricas de sus pensamientos y los identifica como sus propios antecesores. Si evaluamos con cautela lo que Aristóteles cuenta de ellos y no olvidamos que es la única fuente con la que contamos, es importante recordar también que esos hombres fueron actores político-religiosos que solían escribir poemas y estaban tan cerca de los Siete Sabios como de quienes más tarde iban a ser considerados filósofos. Aunque podamos identificar algunas líneas de desarrollo en su pensamiento a lo largo de dos siglos, lo cierto es que no se puede decir que hayan seguido una sucesión muy clara.

Martin hace hincapié en que existía una competición entre los Siete Sabios —ese era uno de los motivos por los que tenían que ser siete—. La competición *(agon)* ha sido una característica de la cultura griega desde las épocas más remotas —Hesíodo menciona que participó en una competición poética—, de modo que tampoco tendría que sorprendernos descubrir que los «presocráticos» competían y se criticaban entre sí. A pesar de ser muy activos en sus propias ciudades, solían trasladarse con frecuencia y terminaban en sitios muy alejados de sus ciudades natales. Su libertad

---

111 Después de examinar críticamente las tradiciones orales sobre las que se basa nuestro conocimientos sobre Tales, Stephen White concluye que era «un pionero en ámbitos muy prácticos como el comercio y la política, tanto a nivel regional como internacional, y al mismo tiempo ingeniero, topógrafo y navegante». En síntesis: «Parece que Tales fue pionero en el tratamiento cuantitativo de datos empíricos. Se le puede llamar filósofo o no, pero merece plenamente todos los créditos como fundador de la astronomía griega». Stephen White, «Tales and the Stars», *Presocratic Philosophy: Essays in Honor of Alexander Mourelatos*, Victor Caston y Daniel W. Graham (eds.) (Ashgate, Aldershot, 2002), 3.

para pensar y criticar se debía en parte a aquella cultura competitiva y al respeto de la «libertad de expresión» entre las polis griegas, pero también a su propia habilidad para trasladarse a otro lugar cuando las condiciones del lugar en el que se encontraban se volvían demasiado incómodas. Eran la versión antigua del «intelectual sin ataduras». Esas características, tanto dentro de la polis como en el hecho de que Grecia fuera una sociedad multipolis, sin duda tienen mucho que ver con la notable diversidad y creatividad de sus ideas[112].

Según la opinión convencional, Tales fue el primer filósofo a principios del siglo VI, el que corrió el pesado velo de los mitos e inició una práctica de investigación racional. Pero esa opinión, que no se aplica solo a Tales sino también a sus seguidores Anaximandro y Anaxímenes, ha generado más de una pequeña reserva. Según la información con la que contamos, los tres nacidos en Mileto se dedicaban a la búsqueda de los orígenes, del *arche* del universo, pero su investigación no se basaba ni en la observación ni en la deducción sino en la especulación; de hecho, al corroborar lo cercanas que eran sus ideas, por un lado, a las de Hesíodo y, por otro, a las ideas persas y mesopotámicas, se puede decir que en el mejor de los casos su pensamiento estaba a mitad de camino entre la especulación mítica y la teoría[113]. Después de todo, como ha señalado Francis Cornford, Hesíodo también comienza su *Teogonía* con una cosmogonía basada en agentes naturales y no en los dioses. En el principio existía el caos, un «enorme abismo» según la traducción de Cornford, y de ese caos surgieron la Tierra y Eros —evidentemente un dios, pero uno que en este contexto primitivo se parecía más a un principio de creación que a una deidad olímpica[114]—. Cuando Tales dice que el mundo empezó en el agua[115] o Anaxímenes en el aire o Anaximandro en lo ilimitado (o lo indefinido, *apeiron*): ¿es que acaso se alejaban mucho de Hesíodo? Según Geoffrey Lloyd, la astronomía de Anaximandro se basó en la observación e inició una práctica de observación y análisis que fue mejorando gradualmente, pero los milesios

112 Véase el capítulo «Tradition and Innovation», en G. E. R. Lloyd, *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science* (University of California Press, Berkeley, 1987), 50-108.

113 M. L. West construye una gran cantidad de paralelismos entre mesopotámicos, persas y —sobre todo— Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito en *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford University Press, Oxford, 1971).

114 Francis M. Cornford, *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation* (Harper Torchbook, Nueva York, 1957 [1912]), 66. En *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge University Press, Cambridge, 1952), 187-201, Cornford matiza los antecedentes de la cosmogonía jónica trazando una serie de continuidades con Hesíodo y señala el significativo abandono de los seres mitológicos como actores en la historia. Véase *Early Greek Philosophy*, de West, para conocer más sobre la influencia de los mesopotámicos y persas en los «filósofos» jónicos.

115 Como nuestro conocimiento de Tales es insuficiente y limitado, no tenemos del todo claro que haya considerado al agua el elemento original, pero sí lo hizo, estaba bastante cerca de varios mitos de creación de Oriente Medio que consideraban que el mundo había nacido del agua —Génesis 1:2, por ejemplo.

como cosmogonistas no tenían esas bases o posibilidades acumulativas[116]. En resumen, Anaximandro contribuyó a la ciencia de la Grecia primitiva pero los cosmogonistas milesios hicieron algo muy distinto, se alejaron del mito —aunque no demasiado— y se dirigieron hacia la teoría —pero no se acercaron del todo.

No contamos con muchas pruebas del pensamiento milesio, nos han llegado pocas cosas de forma directa y lo que sabemos de ellos se ha construido totalmente a partir de textos posteriores. Aún así Charles Kahn se las ha arreglado para reconstruir una explicación del pensamiento de Anaximandro que merece la pena considerar. A primera vista parece que su posición es muy distinta a la de Cornford o incluso a la de Lloyd: «Para nosotros, el sistema de Anaximandro representa nada menos que la aparición, al menos en Occidente, de una mirada racional con respecto al universo natural. Este nuevo punto de vista se impuso con la fuerza totalizadora de un volcán en erupción y la corriente de especulación que le siguió se extendió rápidamente desde Mileto a lo largo y ancho de todas las tierras en las que se hablaba el griego»[117]. Aun así, y examinándolo un poco más de cerca, vemos que Kahn insiste en que «las ideas cosmológicas de lo poetas antiguos», principalmente de Homero y Hesíodo, fueron el fondo indispensable para el surgimiento del pensamiento milesio. Dada la dificultad para interpretar las pruebas que existen de ese período primitivo del pensamiento griego, Kahn afirma que: «Solo si ubicamos a los pensadores de Mileto entre las dos regiones luminosas que nos brindan, por un lado, los poetas antiguos y, por otro, la filosofía clásica —y conseguimos así alumbrarlos tanto desde abajo como desde arriba—, podremos albergar una mínima esperanza de conocer un poco mejor ese oscuro período de transición y creación»[118].

Kahn desarrolla otra idea que merece la pena mencionar aquí, la de que probablemente no sea casualidad que la especulación cosmogónica griega surgiera en Mileto, un importante puerto comercial de la costa occidental de Anatolia, llamada Jonia por los habitantes griegos. Jonia era el punto del mundo griego más cercano al mundo del este: a los reinos de Anatolia, que desde hacía tiempo estaban en contacto con las civilizaciones mesopotámicas, y al Imperio persa, que se extendía por casi todo Oriente Medio. Era el punto de entrada natural para los conocimientos sobre astronomía y matemáticas que los mesopotámicos llevaban tiem-

---

116 G. E. R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science* (Cambridge University Press, Cambridge, 1979). Para conocer las contribuciones de Anaximandro a la astronomía véase la pág. 170. En lo que respecta a las cosmogonías de Mileto como primeras contribuciones para una «teología nueva o "reformada"», véase la pág. 11. Por lo general Lloyd se muestra escéptico respecto a las fuentes en las que se basaba el pensamiento de los filósofos de Mileto.

117 Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (Hackett, Indianápolis, 1994 [1960]), 7.

118 *Ibid.*, 234.

po desarrollando. Y ese estímulo externo fue tan importante que Kahn lo describe claramente: «El suelo maternal de Hellas fue fecundado por la semilla mesopotámica»[119]. Este estímulo mesopotámico es particularmente importante si Lloyd está en lo cierto cuando dice que la contribución de los milesios a la astronomía fue lo que provocó el nacimiento de una verdadera ciencia en ese campo.

Hay dos características elementales que unen la nueva filosofía natural con el pasado: una es su estructura fundamentalmente narrativa, y la otra, la idea de que el cosmos está vivo. Anaximandro, igual que Hesíodo, estaba profundamente interesado en los orígenes de las cosas. De hecho: «La disposición del tratado de Anaximandro sigue un orden esencialmente cronológico. La historia de la vida en el mundo se describe como un proceso gradual de evolución y diferenciación del *apeiron* [infinito] inicial... Esta presentación de la ciencia natural en una suerte de poema épico con un comienzo, un nudo y un desenlace, es típica del pensamiento en la Grecia primitiva»[120]. Y es cierto que la explicación de Anaximandro parece al mismo tiempo naturalista y racional: todo se explica a través de fuerzas impersonales, no solo el origen el universo sino también el funcionamiento de los cuerpos celestes, el clima y el resto de fenómenos naturales. En ningún momento se menciona a los dioses del Olimpo. Pero aún seguimos en el terreno de la narrativa y todavía se pueden identificar vínculos con la *Teogonía* de Hesíodo.

Si estudiamos el *apeiron* con más atención, la naturaleza «científica» del pensamiento de Anaximandro se vuelve todavía más complicada. El *apeiron* —que traducido como «lo infinito» podría parecer una abstracción— es en realidad una inmensa e inagotable masa que rodea el mundo por completo. Es imperecedera, no generada y en sí misma el comienzo *(arche)* de todo lo demás, tanto en el espacio como en el tiempo, mediante la emisión de una «semilla» de la que se fueron diferenciando gradualmente los cielos, la tierra y el resto de cosas. En resumen, Kahn deja bien claro que, aunque puede que el *apeiron* sea el principio de la naturaleza es, al mismo tiempo, un nuevo tipo de divinidad:

> Vemos que, además de ser una fuente vital de la cual ha brotado la sustancia del mundo y el límite exterior que encierra y define el cuerpo del cosmos, el *apeiron* es además lo eterno, un poder parecido al de un dios que gobierna el rítmico ciclo de vida de este mundo. Grecia no solo le debe a Anaximandro la idea de un cosmos bien regulado sino también la idea de un regulador, un dios cósmico. Ambas ideas van de la mano. Para poder concebir el mundo natural como un todo unificado —que se caracteriza

---

[119] *Ibid.*, 133.

[120] *Ibid.*, 199. Como hemos visto en el capítulo 2, la presentación de la ciencia natural como una suerte de poema épico sigue bastante en boga en la actualidad.

por el orden y el equilibrio de punta a punta— dio origen a la única forma de monoteísmo conocido en la antigüedad clásica[121].

Seguramente Anaximandro todavía no diferenciaba la ciencia de la teología, pero tal vez deberíamos poner la palabra «monoteísmo» de la cita entre comillas porque plantea más problemas de los que resuelve. Lo mejor sería considerar el *apeiron* como una suerte de dios que estaba por encima de todos los dioses o un fundamento divino de un universo que de una u otra forma era enteramente divino (se comenta que Tales dijo: «Todas las cosas están llena de los dioses»)[122]. Pero aunque Anaximandro asigne casi todas las funciones cósmicas de los dioses del Olimpo a fuerzas «naturales», en ningún momento niega la existencia de dioses. Su sucesor, Anaxímenes, cuyo elemento fundamental era el «aire» —un asunto demasiado complejo como para que nos detengamos aquí— dijo que «el aire infinito es el principio del cual nacen todas las cosas que están por ser, las que son y las que serán, los dioses y las cosas divinas, todo lo que llegará a existir»[123]. Según esta perspectiva, dado que el aire es la fuente y origen de los dioses, se lo podría considerar algo «más divino» que los dioses, aunque eso no cuestiona la existencia misma de dioses, cosa que tampoco sucedió en casi toda la historia del pensamiento griego, Platón y Aristóteles incluidos. Con esto no pretendo decir que los dioses homéricos no fueran criticados —más adelante tendremos que analizar ese punto— ni tampoco que no hubiera nadie en la antigua Grecia que negara la existencia de los dioses en general, sino solo que esa no fue la conclusión inevitable, ni siquiera la más habitual, tras la aparición del «naturalismo» griego. De modo que si algo se puede decir del «monoteísmo» griego es que era muy distinto al israelita: el dios cósmico no era un dios celoso que negaba la existencia de los otros dioses. Y algo todavía más importante, el dios cósmico no exigía el rechazo de las deidades del Olimpo, que siguieron recibiendo himnos, oraciones y sacrificios durante toda la antigüedad, tanto por parte de los sabios como por parte de los tontos.

Antes he escrito «naturalismo» entre comillas porque no debemos asumir que el significado que entonces tenía la palabra naturaleza, *physis*, fuera idéntico al contemporáneo. *Physis*, un término central en el pensamiento griego posterior, terminó significando: «*carácter esencial* de una cosa», pero jamás perdió su otro sentido de desarrollo, la idea de que «entendemos la "naturaleza" de algo al comprender *de dónde viene* y *de qué forma* ha llegado a convertirse en lo que es»[124]. Paul Ricoeur recuerda que es muy peligroso traducir *physis* como «naturaleza» porque *physis* no es

121 *Ibid.*, 238-239.
122 Esta cita es de *Las leyes* de Platón, 899b.9, donde se cree que se atribuye a Tales.
123 G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2ª ed. (Cambridge University Press, Cambridge, 1983), 145.
124 Kahn, *Anaximander*, 201-202. Cursivas en el original.

«algo inerte "dado"» sino que la *physis* está viva. Según Ricoeur, jamás seremos capaces de comprender la idea de Aristóteles de que el arte es la imitación *(mimesis)* de la naturaleza *(physis)* si pensamos que a través del arte imitamos «eso que está ahí fuera», cuando en realidad lo que hacemos es actualizar algo que está vivo[125]. Dicho de otra forma, en el pensamiento griego no existía esa fuerte dicotomía nuestra entre subjetividad y objetividad, para ellos la naturaleza era algo con lo que uno vivía, de lo que uno formaba parte, y no algo que estaba «ahí fuera»[126].

Con todas las reservas que he manifestado sobre la idea de que la cosmología de los milesios marcaba «la llegada de una mirada racional al universo natural», argumentando que también era una mitología mejorada, no trato de disminuir su importancia ni, de hecho, su influencia en casi todo el pensamiento posterior. No marcó una ruptura total con la poesía, el mito ni los dioses del Olimpo pero sí acompañó todo un mundo nuevo de especulación que iba a inaugurar distintas líneas de desarrollo. El mundo de los sabios estaba expuesto a distintas influencias —políticas, económicas, religiosas—, pero la preocupación por «el carácter esencial de las cosas» jamás abandonaría del todo el pensamiento griego.

La transición axial

Se ha aceptado ampliamente la idea de que para la época de Platón y Aristóteles la «racionalidad», en un sentido parecido al uso moderno del término, ya estaba claramente presente en la antigua Grecia, pero vamos a analizar en detalle también esa suposición. Mucho menos general es el acuerdo respecto a con cuánta anticipación se puede distinguir ese tipo de racionalidad y quiénes fueron los que la expresaron más claramente entre los presocráticos. Si conseguimos descifrar en qué momento surgió la racionalidad o la teoría, como la define Donald, podremos analizar qué papel jugó ese surgimiento en la transformación axial de Grecia. Pero no debemos perder de vista el paisaje histórico más amplio del florecimiento de la cultura griega antigua durante los 500 años que abarcan desde el 800 al 300 a. de C. Antes de detenernos a analizar a un pensador o movimiento en particular, tal vez sea útil repasar brevemente las características de fondo del período porque podrían servirnos para entender la transición axial.

Las precondiciones indispensables para el desarrollo de la racionalidad griega que se han identificado son el surgimiento de la propia polis, generalmente fechada en el siglo VIII, cuyo énfasis estaba puesto en la

[125] Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language* (University of Toronto Press, Toronto, 1977 [1975]), 42-43. Ricoeur también manifiesta ciertas dudas sobre si «imitación» es una buena traducción de la palabra *mimesis*, pero esta cuestión que escapa al presente estudio.

[126] La ambigüedad del término «naturaleza» no está del todo ausente en el idioma inglés: la «naturaleza» a la que se refiere la ciencia natural no es la misma «naturaleza» a la que se refiere un alpinista.

participación de todos los ciudadanos en la asamblea a pesar de que los cargos políticos eran monopolizados por unos pocos, y el desarrollo de una religión abierta centrada en ritos sacrificiales para las deidades patronas de las polis que se realizaban en templos cada vez más importantes. Con el desarrollo de instituciones políticas y judiciales cada vez más participativas, sobre todo en los siglos VI y V, el interés por el debate en la asamblea y en los tribunales de justicia fue cada vez mayor y esto hizo que la argumentación y las evidencias se convirtieran en asuntos de indudable interés. Varios expertos han considerado que la intensidad de la participación política en aquellas polis en desarrollo fue una precondición indispensable para el desarrollo del pensamiento[127].

Cabe recordar que la alfabetización, a la que en otras épocas se la consideró una causa importante de este proceso, pero que ahora se considera más una causa necesaria que suficiente, acompañó de cerca el crecimiento de la polis: los primeros escritos —de Homero, Hesíodo y los Himnos Homéricos— datan de finales del siglo VIII o principios del VII, y el comienzo de la escritura en prosa, de la cual apenas conservamos fragmentos, de comienzos o mediados del siglo VI[128].

La invención de la moneda, tercer factor después del desarrollo político y de la alfabetización, sucedió a finales del siglo VII o principios del VI en Asia Menor, de modo que acompañó el nacimiento de la especulación en Mileto. Richard Seaford ha defendido con vehemencia la importancia de la primera economía monetaria del mundo como estímulo para el pensamiento abstracto en su libro *Money and the Early Greek Mind*, 2004. Seaford lleva la discusión del dinero más allá del habitual tratamiento aleatorio que asigna este término a cualquier medida de valor, y le otorga una definición precisa del lugar que ocupa el dinero en realidad, una discusión demasiado técnica para incluirla aquí, pero que afirma esencialmente que el dinero se aceptó como moneda de cambio por la confianza que se tenía en la autoridad emisora[129]. Según Seaford, los que inventaron el dinero fueron los griegos jónicos y, en cuanto a la fecha en la que apareció, afirma que: «La acuñación de moneda se extendió en la zona griega de Asia Menor a finales del siglo VII o principios del VI, y en el continen-

---

127 Para analizar la influencia de la vida política en el desarrollo del pensamiento griego primitivo, véanse —entre otros— Jean-Pierre Vernant, *The Origins of Greek Thought* (Cornell University Press, Ithaca, 1982 [1962]); y Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, esp. capítulo 4. Para ver la influencia de la práctica legal, véase Michael Gagarin, «Greek Law and the Presocratics», Caston y Graham, *Presocratic Philosophy*, 19-24. Gagarin subraya que Havelock ya había identificado antes, en *The Greek Concept of Justice*, la importancia de la naturaleza argumentativa del proceso legal en el desarrollo del pensamiento griego.

128 Eric Havelock fue el principal defensor de la importancia de la alfabetización en el desarrollo del pensamiento griego, aunque jamás menospreció la relevancia constante de la oralidad. Véanse especialmente *Preface to Plato* y *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences* (Princeton University Press, Princeton, 1982).

129 Para un debate más profundo, véase Seaford, *Money and the Early Greek Mind*, cap. 8, «The Features of Money», 147-172.

te aproximadamente a partir de mediados del siglo VI»[130]. Seaford da un ejemplo de la influencia del dinero en la capacidad de los griegos para la abstracción citando la obra de los milesios e incluye una serie de ejemplos específicos, como la famosa frase de Heráclito: «Todas las cosas se cambian por fuego y el fuego, a su vez, por todas las cosas, igual que las mercancías se cambian por oro, y el oro, por las mercancías»[131]. Todavía sigue abierta la discusión en relación a si el dinero puede jugar un rol tan predominante como estímulo para el pensamiento griego primitivo como cree Seaford, pero lo más probable es que haya sido un trasfondo importante. También es importante recordar que era la polis la que emitía el dinero, de modo que fue un avance tanto económico como político.

Robert Hahn ha sugerido un cuarto factor en la creciente racionalización del pensamiento griego: la tecnología, y en especial la tecnología arquitectónica[132]. Según Hahn, durante la primera mitad del siglo VI, justo en el momento en el que se estaba formando la enseñanza en Mileto y Anaximandro trataba de formular la estructura del cosmos, en Jonia se estaban levantando los primeros templos monumentales de piedra de la historia griega: el templo a Apolo en Dídima, cerca de Mileto, el templo a Artemisa en Éfeso y el templo a Hera en Samos[133]. En opinión de Hahn, a pesar de que habían aprendido casi todas las técnicas básicas para construir estructuras a gran escala en piedra de Egipto, que entonces tenía lazos estrechos con Jonia, los arquitectos griegos tuvieron que resolver una serie de problemas derivados de sus necesidades particulares. Por un lado levantaron edificios sagrados para los dioses, pero por otro resolvían problemas de geometría e ingeniería utilizando únicamente la razón humana. Para Hahn, el modelo de universo de Anaximandro estaba basado en la construcción de templos, sobre todo en la estructura de columnas macizas compuestas por grandes tambores circulares apilados uno encima del otro, como una suerte de paradigma. Sabemos que Anaximandro pensaba que la tierra tenía una forma cilíndrica, con una proporción de 3:1 entre el diámetro y la altura, igual a la del tambor de una columna, suponiendo tal vez la existencia de una columna infinita que unía todas las partes del cosmos, en el que la tierra era solo un segmento, idea que más tarde Platón describiría como una especie de *axis mundi*[134]. Según Hahn, el razonamiento de Anaximandro supone un «rechazo a las explicaciones sobrenaturales» y el «ascenso de un discurso racional», lo cual puede que sea cierto pero no debería utilizarse para definir a Anaximandro como proto-«secularista». El hecho de que utilizara el significado religioso-cosmológico del templo de columnas como paradig-

130 *Ibid.*, 93.
131 *Ibid.*, 94.
132 Robert Hahn, *Anaximander and the Architects: The Contribution of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy* (SUNY Press, Albany, 2001).
133 *Ibid.*, 69 y sigs.
134 Sobre la forma de la Tierra, véase Kahn, *Anaximander*, 55-56, y Hahn, *Anaximander*, 177 y sigs. Sobre el *axis* de Platón véase *La República*, 10.616 y sigs.

ma de su mundo indica que todavía seguía viviendo en un mundo en buena parte mitológico por más que estuviera al tanto de las reflexiones racionales de los ingenieros de estructuras. Finalmente, y si la alfabetización y el dinero estuvieron estrechamente relacionados con el crecimiento de la polis como parece, lo mismo sucedió con la arquitectura de sus templos monumentales, el mayor símbolo de la solidaridad de la polis[135].

Esas cuatro características que se presentan como fondo para el crecimiento de algo parecido al pensamiento racional en la antigua Grecia están todas más o menos ligadas al crecimiento y florecimiento de la propia polis y de una sociedad más amplia compuesta por varias polis independientes. Como la sociedad de la polis era única, tal vez no sea tan sorprendente que promoviera avances culturales también únicos. En las reflexiones introductorias al problema de la era axial hemos señalado que la crisis fue el factor común precipitante de las transformaciones axiales. Hasta ahora hemos considerado a la sociedad de la polis altamente exitosa, pero es cierto que, según la escasa información histórica con la que contamos, durante la primera mitad del siglo VI Mileto sufrió varias invasiones extranjeras y muchos conflictos internos. Sencillamente no sabemos lo bastante como para determinar si esos conflictos estuvieron relacionados con las innovaciones en el pensamiento de los milesios o no. Más adelante regresaremos al asunto de la crisis cuando analicemos algunos desarrollos posteriores. Ahora nos queda pendiente discutir ciertos avances en la esfera religiosa, aunque no todos pueden incluirse dentro de lo que normalmente consideramos la religión de la polis.

Antes hemos señalado la importancia del culto a las deidades del Olimpo como eje de la solidaridad que había entre las polis en desarrollo. Pero también hemos identificado otra línea dentro de la tradición religiosa griega, la dionisiaca, que fue teniendo una importancia cada vez mayor en Atenas durante el siglo VI. No existía una religión griega unificada, mucho menos centralizada. Delfos era un centro religioso entre polis, pero estaba enfocado al culto a Apolo y sus oráculos demostraban que representaba solo una de las distintas prácticas, cultos y consagraciones religiosas. Una gran variedad de movimientos religiosos y/o figuras carismáticas aparecen regularmente a lo largo de todo el mundo griego en los registros incompletos que tenemos del siglo VI. El movimiento mejor documentado, aunque tampoco demasiado bien, es el de Pitágoras y sus seguidores en Sicilia y en el sur de Italia[136]. Pitágoras, figura sombría de la que no ha so-

---

135 Basándose en pruebas escasas y cuestionables, Hahn sostiene que los templos monumentales jónicos tenían la intención de representar el gobierno oligárquico y tiránico, y que solo de forma involuntaria terminaron representando la solidaridad de la comunidad entera, argumento que encuentro dudoso. Véase su *Anaximandro*, 210-240.

136 Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History* (Hackett, Indianápolis, 2001), que se basa y en cierta forma mejora el trabajo sobre el pitagorismo que hizo Walter Burkert en *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Harvard University Press, Cambridge, 1972 [1962]).

brevivido ningún documento escrito, nació en Jonia. Lo más probable es que conociera el pensamiento milesio, pero emigró a Sicilia y allí fundó un movimiento que fue al mismo tiempo religioso y político[137]. A pesar de que sus seguidores intentaron acceder al control político en varias ciudades, sus enseñanzas, al menos para los iniciados, fueron secretas y giraron en torno a necesidades religiosas individuales.

Las religiones mistéricas, de las cuales la más famosa fue el culto a Deméter en Eleusis cerca de Atenas, también se encargaban del bienestar religioso de los individuos (emplear aquí la palabra «salvación» sería demasiado fuerte). Esas corrientes religiosas, que tanto nos cuestan discernir en la actualidad, fueron otra influencia importante en el desarrollo de la tradición sapiencial y, tal vez para nuestra sorpresa, se superpone al desarrollo de la racionalidad. Se han identificado influencias de las religiones «mistéricas» en algunos ámbitos del pensamiento de Heráclito y de Parménides. Hay figuras tipo chamánicas, por lo general descritas como poseedoras de poderes mágicos, que se remontan a Epiménides, en la época de Solón (comienzos del siglo VI); a Pitágoras una o dos generaciones más tarde; a Empédocles, que vivió a mediados del siglo V y que hizo importantes contribuciones a la especulación griega, pero a quien también se acusaba de vestirse con prendas extravagantes y de considerarse un ser divino, y a Sócrates. Si observamos al Sócrates que describe Alcibíades en el *Banquete* descubriremos a un hombre que podía perderse mientras meditaba de pie durante 24 horas, que podía caminar cómodamente descalzo sobre el hielo mientras que a sus compañeros soldados les costaba caminar con botas, que era inmune al alcohol y que no necesitaba dormir.

Una diferencia fundamental entre aquellas corrientes religiosas y lo que Michael Morgan llama «teología délfica» es que la teología délfica hacía hincapié en la dramática distancia que existía entre los dioses y los hombres, entre los inmortales y los mortales (el lema délfico «Conócete a ti mismo» era una advertencia para recordar que uno era humano y que sería arrogante tratar de competir con los dioses), mientras que las religiones mistéricas, que hacían hincapié en los ritos extáticos, los cultos de posesión y los rituales de iniciación, veían la frontera entre lo humano y lo divino como una frontera permeable, y la divinización como una alternativa humana[138]. Si echamos un vistazo al *Fedón*, al *Banquete* y al *Fedro*, bien podríamos considerar que Platón se encontraba en este último bando.

---

137 Según Kahn, a falta de datos definitivos que confirmen lo contrario, la idea matemática pitagórica básica del cosmos más bien pudo haber sido la del propio Pitágoras. Escribe: «La idea de una armonía cósmica expresada en fórmulas matemáticas y entendida como música astral es una de esas ideas geniales que han seguido siendo increíblemente fructíferas durante siglos» y concluye que, dado que no hubo ningún otro pitagórico a su altura, puede que la idea muy bien pudiera ser del propio Pitágoras. En *Pythagoras*, 38.

138 Michael L. Morgan, *Platonic Piety: Philosophy and Ritual in Fourth-Century Athens* (Yale University Press, New Haven, 1990), 15. Cabe recordar que, al menos en Atenas, la religión dionisíaca estaba integrada a la religión de la polis a través de las Grandes Dionisias y de la

Antes hemos visto que los milesios ignoraban o aceptaban la existencia de deidades del Olimpo, pero en cualquier caso no las criticaban. Tanto el hecho de que pudieran construir sus cosmogonías incluyendo una pequeña pero incondicional referencia a sus predecesores como el hecho de que se sintieran libres de modificar drásticamente los puntos de vista de sus propios maestros nos dan una importante información sobre el mundo intelectual griego. En un libro en el que compara las ciencias de la antigua Grecia y las de China, G. E. R. Lloyd señala la asombrosa «*ausencia* de grandes figuras de autoridad para los escritores del período clásico [griego]», y compara a «los famosos griegos agonísticos» con «los menos famosos conciliadores chinos», que por lo general buscaban alguna referencia antigua que respaldara sus afirmaciones[139]. Lloyd demuestra que incluso en el período helenístico, cuando las escuelas estaban muy unidas a sus fundadores y los textos se hacían en Grecia, la intensidad del debate entre escuelas, la tendencia de los líderes tardíos a criticar a sus fundadores y a formar nuevas escuelas disidentes, así como la costumbre de los individuos de cambiar de una escuela a otra no se reflejó en China, a pesar de que allí también se identificaron distintas formas de debate y argumentación.

Homero jamás perdió fuerza en la mente griega porque sus textos eran los primeros que tenía que aprender todo griego letrado, y los esfuerzos por interpretar sus poemas y adaptarlos al pensamiento posterior comenzaron sorprendentemente temprano, pero la influencia de Homero constituía más una suerte de subtexto —incluso en los escritores que lo contradecían abiertamente (como, por ejemplo, Platón en la *República*)— que una autoridad exterior. Los griegos ofrecen también un claro contraste si se los compara con los israelitas. Pensemos, como ejercicio mental, en la estrecha relación que existe entre Zeus y la justicia *(dique)* que empieza de forma tentativa en Homero, se vuelve explícita y central en Hesíodo, es eficazmente aplicada por Solón a su contexto inmediato y se repite una vez más en las tragedias de Esquilo. Pero a pesar de que el interés por la justicia se mantiene como eje central en las figuras que consideramos presocráticas, la relación con Zeus va desapareciendo de manera notable. En el caso de Israel, vimos cómo Yahvé fue pasando progresivamente de ser uno entre varios dioses, el dios más importante, a ocupar el lugar de único Dios verdadero. Zeus jamás corrió la misma suerte a pesar de que la posibilidad siempre estuvo latente: basta ver el *Himno a Zeus* del estoico Cleantes[140].

---

representación de la tragedia, y que por lo tanto no era exclusivamente délfica, en el sentido de Morgan. Además, el culto en Eleusis formaba parte de la vida cotidiana en Atenas. La iniciación al culto estaba abierta a cualquier grecoparlante que pudiera pagar las cuotas, pero Antenas consideraba este culto un adorno de su propia superioridad entre las polis.

139 G. E. R. Lloyd, *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science* (Cambridge University Press, Cambridge, 1996), 21, 24. Cursivas en el original.

140 Para una traducción de los *Himnos* véase A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1 (Cambridge University Press, Cambridge, 1987), 326-327. Para Cleantes, a pesar de

La primera figura que nos consta que criticó abiertamente a los dioses del Olimpo fue Jenófanes, quien abandonó su ciudad natal de Colofón (en Jonia) a los 25 años, probablemente después de la conquista persa en el año 545 a. de C., y durante décadas vivió en distintas ciudades de Sicilia y del sur de Italia. Escribía poemas que él mismo recitaba en público en las ciudades a las que viajaba y era un «verdadero sofista o sabio siempre listo para aplicar su inteligencia sobre casi cualquier problema»[141]. Su importancia reside ante todo en que, partiendo de la especulación de los milesios, arribó a una conclusión que ni los propios milesios habían alcanzado, a saber, que la visión tradicional de las deidades olímpicas era falsa: «Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todo lo que es vergonzoso y digno de reproche entre los hombres, como el robo, el adulterio y el engaño»[142]. Pero no solo las acciones atribuidas a los dioses les eran «impropias», también su apariencia, como si los dioses hubieran nacido, se vistieran, hablaran y tuvieran cuerpos exactamente iguales a los de los hombres. Jenófanes concentró su ataque en el antropomorfismo usando el argumento del relativismo cultural, según el cual «los etíopes creen que sus dioses son negros y tienen la nariz chata; los tracios, que tienen ojos azul claro y cabello colorado». Incluso llegó a decir que si los caballos y el ganado supieran dibujar, sus dioses tendrían aspecto de caballos y ganado[143].

Jenófanes desarrolló una teología positiva que compone tal vez una extrapolación de las enseñanzas de los milesios.

> Un dios, el mejor entre los dioses y los hombres, que no se parece en absoluto a los mortales, ni en el cuerpo ni en el pensamiento.
>
> Siempre está en el mismo sitio, inmóvil; no necesita ir a distintos sitios en distintos momentos porque puede mover las cosas sin esfuerzo, solo con el pensamiento de su mente.
>
> Él todo lo ve, todo lo piensa y todo lo oye[144].

Se trata de una descripción detallada del dios cósmico griego que, según Kahn, estaba implícita en las ideas de Anaximandro, pero al fin y al cabo es «un dios que es el mayor entre los dioses y los hombres», no un dios único. Jenófanes era absolutamente consciente de que Homero era el hombre «de quien todos los hombres han aprendido desde el principio»,

---

que Zeus es «omnipotente» y ocupa el rol «del que pone en marcha la naturaleza», no es más que «el inmortal más majestuoso». La devoción de Cleantes por Zeus tampoco fue importante para los estoicos posteriores.

141 Kirk, Raven y Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 168. Véase también el respetuoso estudio sobre Jenófanes de Werner Jaeger en *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford University Press, Oxford, 1947), 38-54.

142 Kirk, Raven, y Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 168.

143 *Ibid.*, 169.

144 *Ibid.*, 169-170.

de modo que sus críticas a Homero eran efectivamente tendenciosas[145]. Si bien no se los rechazó del todo, los dioses homéricos jamás volvieron a estar del todo seguros, al menos entre los hombres letrados.

Heráclito y Parménides

Los dos pensadores más importantes y originales de la generación siguiente a la de Jenófanes fueron Heráclito y Parménides, vivieron casi en la misma época, finales del siglo VI y principios del V, uno en Éfeso, Jonia, y el otro Velia, Italia, y probablemente jamás conocieron el trabajo que hacía el otro. A diferencia de Jenófanes, de quien podemos pensar que sencillamente se dedicó a desarrollar las consecuencias de sus antecesores milesios, tanto Heráclito como Parménides lucharon para convertir el lenguaje poético que habían heredado en un lenguaje que pudiera ir más allá de la narrativa para penetrar en la verdad definitiva del ser, de la sociedad y del cosmos. Aunque a primera vista podría parecer que son absolutamente distintos, ya que para Heráclito la verdad definitiva del cosmos está en el cambio continuo y para Parménides es inmóvil e invariable, el hecho de que ambos buscaran describir una realidad distinta de las apariencias les convierte, para algunos, en los cofundadores de la razón o de la teoría y por lo tanto en dos figuras cruciales de la transformación axial[146].

Contamos con fragmentos del «libro» de Heráclito, famoso durante siglos en la antigüedad, aunque en el origen tuvo que ser una breve colección de aforismos de los cuales solo han sobrevivido entre un tercio y la mitad. Era el pensador griego favorito de Nietzsche y viendo el énfasis que pone Heráclito en la paradoja y el conflicto, se entiende fácilmente por qué[147].

---

145 Jaeger, *Theology*, 42.

146 Con respecto al argumento que sostiene que Heráclito y Parménides estaban haciendo lo mismo por caminos distintos, véase especialmente el texto de Alexander Nehamas, «Parmenidean Being/Heraclitean Fire», en *Presocratic Philosophy*, Caston y Graham, 45-64. Hegel tiene una opinión muy interesante de estos dos hombres. Según él, Parménides «dio inicio a la filosofía propiamente dicha. Ahora el hombre se forma a sí mismo libre de todas las ideas y opiniones, niega la verdad de los demás y dice que la necesidad sola, la del Ser, es la verdad. Por supuesto este comienzo es todavía débil e impreciso, y no conocemos demasiado bien sus consecuencias; pero elegir esa postura sin duda supone desarrollar la Filosofía propiamente dicha, cosa que no existía hasta ese momento». De Heráclito, escribe: «El requisito previo e inventado por Heráclito es la progresión desde el Ser, como primer pensamiento inmediato, a la categoría del Devenir como segundo. Esta es la primera determinación, el Absoluto, y en él se produce la unión de los opuestos. Por lo tanto, en Heráclito la idea filosófica adopta una forma especulativa... Aquí encontramos tierra firme; no hay ninguna propuesta de Heráclito que no haya asumido en mi Lógica», G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, vol. 1, traducción al inglés de E. S. Haldane y Frances H. Simson (Humanities Press, Atlantic Highlands, 1974), 254, 279 [versión en español de los traductores]. Para Hegel, Heráclito no era posterior a Parménides pues la relación que establece entre ambos es lógica, no cronológica.

147 Friedrich Nietzsche, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, traducción al inglés de Marianne Cowan (Regnery, Chicago, 1962), 50 y sigs. [versión en español de los traductores]. Este libro quedó inconcluso tras la muerte de Nietzsche, la publicación de las notas y fragmentos se realizó póstumamente.

Escribía en prosa, pero sus aforismos tienen la misma fuerza que los poemas de Jakobson. Sondean las profundidades del individuo, la sociedad y el cosmos, y las intensas y complejas relaciones entre ellos, pero sin exponer argumentos lógicos sostenidos[148].

Havelock hace hincapié en que Heráclito, aunque en realidad los presocráticos en general, seguía viviendo en una cultura principalmente oral: Heráclito habla de escuchar y hablar, no de leer y escribir. Según Havelock, si bien el aforismo es tan viejo como la poesía, la complejidad de los dichos condensados de Heráclito no debe haber sido tan sencilla de recordar como si hubiese sido escrita en hexámetros dáctilos, a pesar de que a menudo estaban condensados hasta el nivel del verso y empleaban algunos artilugios como la repetición, la asonancia, la antítesis y la simetría[149]. Heráclito repite ciertas palabras clave pero les asigna significados extraños, como sucede con los términos *logos* (cuyos distintos significados varían desde «lenguaje» hasta «orden cósmico del universo»), lo sabio *(to sophon)* e incluso con palabras supuestamente obvias como guerra y fuego. Para Havelock: «De un total de casi ciento treinta dichos, al menos cuarenta y cuatro, es decir un treinta y cuatro por ciento, tratan sobre la necesidad de encontrar un lenguaje nuevo y mejor, o una forma nueva y más correcta de experimentarlo, o se centran obsesivamente en el rechazo de los métodos de comunicación y la experiencia actual»[150]. En cualquier caso, Havelock está de acuerdo en que Heráclito también aportó «el prototipo y los orígenes para la consecución de la primera prosa filosófica»[151].

Kahn ahonda todavía más en el argumento de Havelock cuando sostiene que Heráclito expresa su profunda filosofía con una destreza literaria indispensable para la comprensión de su significado. No es que no existan «argumentos» en Heráclito —Kahn nos recuerda que desde Platón hasta la fecha ha sido considerado seriamente un pensador—, sino que sus pensamientos requieren tanto de una interpretación literaria como de una lógica si estamos dispuestos a sacarles todo el sentido posible[152].

No contamos con el espacio necesario para desarrollar una explicación adecuada de las enseñanzas de Heráclito. Me limitaré aquí a mencionar aquellos aspectos que, si bien son primordiales para él, están relacionados con lo que podríamos llamar la dimensión religiosa. La idea de «lo sabio»

---

148 Charles H. Kahn ha publicado una excelente introducción en *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary* (Cambridge University Press, Cambridge, 1979). Al parecer Heráclito desafía al lector a que no solo lea lo que dice sino que además lo «represente». La naturaleza enigmática de sus dichos requiere de un compromiso muy activo si uno quiere encontrar en ellos algún sentido.

149 Havelock, *Literate Revolution*, 240-246.

150 *Ibid.*, 245.

151 *Ibid.*, 246. Havelock no le otorga este honor a Anaximandro, ya sea porque no cree que haya escrito prosa filosófica o porque solo contamos con una única oración de la prosa que se supone que escribió.

152 Kahn, *Art and Thought*, 88-89.

(to sophon) es fundamental puesto que en sus dichos «lo sabio es uno, el conocimiento del plan por el cual se gobiernan todas las cosas»[153]. Según Kahn, Reinhardt está en lo cierto cuando dice: «El principio fundamental de Heráclito, lo que en su caso corresponde al *apeiron* de Anaximandro o al *on* [Ser] de Parménides, no es el fuego sino *to sophon*»[154]. En un momento Heráclito juega con la posibilidad de poner a Zeus en un lugar central: «Lo sabio es uno, que quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus»[155]. Pero —y aquí debemos ser cautos porque no hay demasiado consenso entre los expertos— Heráclito emplea una gran cantidad de términos para señalar lo que parecería ser una realidad definitiva: *logos*, fuego, guerra («el padre de todo»), dios (*theos*), pero que quizá podría subsumir a todos en la idea de la «unidad de los contrarios». Los contrarios, según Heráclito, se necesitan entre sí aunque también necesitan pelear entre sí, de modo que conflicto y unidad forman parte de lo mismo, y da ejemplos que a nosotros podrían resultarnos extraños: el día y la noche, el camino que sube y el camino que baja de una montaña, el mar que da vida a algunos (los peces) pero es letal para otros (los seres humanos), y cosas por el estilo. Heráclito quiere insistir tanto en el cambio constante que sufren todas las cosas como en su unidad última («todas las cosas son una», D. 50).

En el valioso resumen que hace de las enseñanzas de Heráclito, Edward Hussey nos ayuda a mantener estos distintos niveles en orden: «Tenemos que entender lo sabio [*to sophon*, con lo que hemos comenzado este análisis sobre Heráclito] como algo que está por encima tanto de los contrarios cósmicos como de la unidad cósmica, pero que, sin embargo, se manifiesta tanto en el dios cósmico como en las almas de los individuos»[156]. Para Heráclito, la verdad *(logos)* es común y está disponible a todos, es algo que comparten los dioses y los hombres, pero para conocerla hay que estar despierto y la mayoría de personas «no se dan cuenta de lo que hacen despiertas, igual que olvidan lo que hacen dormidas»[157]. Como hemos dicho antes, las personas tienen ojos pero no ven, orejas pero no escuchan. O como ha dicho Heráclito: «Al no comprender se parecen a los sordos: estando presentes están ausentes»[158]. Pero a pesar de todo no per-

---

153 Heráclito, D.41, en Kahn, *Art and Thought*, 55.

154 *Ibid.*, 172.

155 Heráclito, D.32 en Kahn, *Art and Thought*, 83. Heráclito hace un juego de palabras en dialecto jónico de forma que «el nombre de Zeus» también puede significar «el nombre de la vida» (267).

156 Edward Hussey, «Heraclitus», en *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A. A. Long (ed.) (Cambridge University Press, Cambridge, 1999), 88-112; la cita está en la página 108.

157 Heráclito, D.1, en Kahn, *Art and Thought*, 29. Anthony Long trata al *logos*, que deja sin traducir, como el posible término clave de Heráclito. Long también señala dos innovaciones importantes en el pensamiento de Heráclito: «Heráclito es el primer pensador griego en postular un mundo eterno y también el primero en aplicarle al mundo el término *kosmos* (en el sentido de estructura maravillosa)». A. A. Long, «Heraclitus», en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4 (Routledge, NuevaYork, 1998), 368.

158 Heráclito, D.34, en Kahn, *Art and Thought*, 29.

demos la posibilidad de despertar, de realizar una verdadera escucha, de lo contrario ¿para qué habría escrito Heráclito su libro? ¿Se trata solo de ver la luz de la razón o, como sostienen las religiones mistéricas, tenemos que despertar de entre los muertos? En el umbral entre la especulación mítica y la filosofía, como es el caso de Heráclito, probablemente se trate de ambas.

En el caso de Parménides es distinto. A primera vista parece que forma parte del ámbito de la especulación mítica junto a los primeros presocráticos. Escribió poesía, hexámetros dáctilos homéricos para ser exactos, y el único poema suyo que ha sobrevivido (uno de los escritos más extensos con los que contamos de estos pensadores primitivos) comienza con un prólogo en el que cuenta una ascensión al cielo y el acercamiento a una diosa sin nombre que muestra a los jóvenes *(kouros),* quienes probablemente reemplazan a Parménides, la vía de la verdad y la vía de la opinión. La vía de la opinión termina siendo una cosmogonía no muy distinta a la de sus antecesores. La vía de la verdad, en cambio, introduce algo radicalmente nuevo en la historia del pensamiento griego. La diosa le cuenta a Parménides que existen dos formas de indagación, una es concebible y la otra no. Eric Voegelin traduce: «El único camino, que Es y que no puede No-ser, es el camino de la Persuasión [*Peitho*], que es el encargado de la Verdad [*Aletheia*]»[159]. Para Voegelin, la revelación del «¡Es!» solo pudo haberle llegado mediante algún tipo de experiencia de trascendencia. Considera que al traducir la frase como «que Es» o «el Ser es», se pierde la comprensión extática del «¡Es!», que al principio Parménides dudaba incluso en llamar «Ser». Escribe:

> Lo que llegamos a comprender a través de la Nous [mente] no se llega a comprender mediante la forma objeto discursivo. Si se recorre la vía hacia la Luz se termina en una experiencia de la realidad superior que solo se puede expresar mediante el exclamatorio «¡Es!». Cuando el filósofo se enfrenta a esta abrumadora realidad, el «no-Es» se convierte en algo desprovisto de cualquier sentido. Con la exclamación «¡Es!» nos acercamos mucho más al centro de la experiencia de Parménides. Las expresiones proposicionales «el Ser es» y la «nada no puede ser» son ya divisiones «torpes»[160].

También para Nietzsche el descubrimiento de Parménides es del tipo súbito, aunque muy distinta a la idea de Voegelin, es decir, para él no se trata de una experiencia extática sino de una revelación lógica:

> ¿Puede ser algo que no es? A favor de la única forma de conocimiento en la que confiamos inmediata y absolutamente, y para negar la locura que es la

159 Voegelin, *The World of the Polis*, 209.
160 *Ibid.*, 211.

> tautología A = A... [Parménides] ha descubierto un principio, una llave que abre el secreto cósmico, lejos de toda impresión humana. Así, sujetando la firme y espantosa mano de la verdad tautológica del ser, puede descender al abismo de todas las cosas[161].

Tanto Voegelin como Nietzsche reconocen que Parménides no vincula (Nietzsche diría no puede vincular) el Ser revelado, como vía de la verdad, a ninguna experiencia mundana. Según Voegelin, el argumento lógico que desarrolla Parménides para probar que el Ser es y el no-Ser no es, se presenta sencillamente como una defensa de la experiencia transcendental que no se puede traducir al lenguaje empírico. Para Nietzsche es un esfuerzo por crear una esfera del ser puro —absolutamente coherente a nivel lógico pero completamente muerta— de la que, de hecho, no puede salir nada. En cierta forma ambos solo resumen las distintas maneras en las que fue comprendido Parménides desde sus primeros seguidores hasta el presente. Pero en lo que ambos estarían de acuerdo es, creo, en considerar que Parménides fue el primer caso en la antigua Grecia de una argumentación amplia, coherente y lógica, con la que todos los sucesores tendrían que lidiar ya fuera para estar de acuerdo en que era el camino definitivo a la verdad, a pesar de que discutieran los defectos del propio argumento de Parménides, ya fuera para considerar que el argumento lógico era apenas uno de los caminos para acercarse a la verdad, cosa que haría Platón más adelante[162].

Sin menospreciar en absoluto los avances lógicos de Parménides, merece la pena verlo todavía al menos con un pie en el viejo mundo mítico. Absolutamente consciente de la importancia filosófica de los argumen-

---

161 Nietzsche, *Philosophy in the Tragic Age*, 77. Nietzsche describe el «momento» en la vida de Parménides en el que descubre el Ser como punto de inflexión no solo en su propia vida sino en la historia del pensamiento de la Grecia primitiva: «En una ocasión Parménides experimentó, tal vez a una edad muy avanzada, un momento de la más pura y absoluta abstracción, no opacada por ninguna manifestación de la realidad. Este momento —para nada griego, único durante los dos siglos de la era trágica y cuyo resultado ha sido la doctrina del Ser— fue en vida de Parménides la frontera que separó dos períodos. Pero este momento también ha dividido el pensamiento presocrático en dos partes; la primera puede llamarse el período de Anaximandro, la segunda, el Parmenídeo propiamente dicho» (69).

162 Hay un amplio consenso en considerar a Parménides una ruptura significativa en la historia del pensamiento griego. En el prólogo de *Masters of Truth* de Detienne, escrito por Pierre Vidal-Naquet, se habla de «la prehistoria del poema de Parménides» (8). Detienne —después de señalar que todo el escenario del poema «hace pensar en las actitudes del adivino, el poeta y el mago», que la estructura del poema le debe mucho a Hesíodo y que el prólogo «recurre al vocabulario religioso de las sectas y las hermandades»— sostiene que de todas formas representa algo radicalmente nuevo: «La *Alētheia* de Parménides —la verdad pronunciada por un hombre vinculado de alguna manera a los maestros de la verdad— es también el primer tipo de verdad en la antigua Grecia abierta a un desafío racional. Es la primera versión de una verdad objetiva, una verdad que se establece mediante y en el diálogo» (130-134). Lloyd, en *Magic, Reason and Experience*, dice que ese nuevo tipo de verdad es «revolucionaria» dada la «rigurosa forma deductiva de su argumento» (70). Pero también señala que: «No solo no se utilizan lo que por lo general denominamos métodos empíricos y pruebas, sino que están totalmente descartados» (71).

tos de Parménides, Alexander Mourelatos recuerda la riqueza poética del poema, sus constantes resonancias homéricas y el uso que hace de su lenguaje e imaginería, sobre todo de la *Odisea*, para desarrollar su idea filosófica.

Igual que el trabajo de Kahn sobre Heráclito, el trabajo de Mourelatos sobre Parménides muestra que el análisis literario puede complementar y enriquecer el análisis filosófico ayudándonos a comprender qué dice el texto. Ya el título de su trabajo, *The Route of Parmenides*, insinúa la naturaleza de su aproximación. Lo que él llama «ruta» otros han traducido como «camino» o «vía», pero Mourelatos quiere llamar nuestra atención sobre el hecho de que el joven que hace la ascensión al cielo en el prólogo del poema está, al igual que Odiseo, siguiendo una ruta guiado por la diosa que lo llevará al «hogar», es decir a un fin determinado, la verdad, pero también corre el peligro de seguir una ruta falsa que no sea en absoluto una ruta sino solo un eterno divagar (el camino de la opinión o el parecer). Según Mourelatos, el uso que hace Parménides del material épico a lo largo del poema «incluye efectos retóricos que dan fuerza poética a su argumento», por ejemplo la utilización de la metáfora. Y llega a una conclusión más amplia que se podría aplicar no solo a los presocráticos sino a la filosofía en general: «Pero el éxito de Parménides en la poesía no tiene por qué estar desvinculado a su éxito como filósofo. La crítica literaria moderna nos ha enseñado que gran parte de la poesía —de todos los tiempos— comparte una base en común con el análisis filosófico en el siguiente sentido: en ambas aproximaciones encontramos una atención especial, casi a escala microscópica, por las imágenes implícitas, el aura, la insinuación y los múltiples significados de las palabras»[163].

Aquí solo tenemos espacio para desarrollar una pequeña parte del sugerente análisis de Mourelatos. En su opinión, Parménides habla de una divinidad que controla la identidad y la coherencia de lo-que-es como algo que tiene cuatro caras: *Anangke* (limitación), *Moira* (destino), *Dike* (justicia) y *Peitho* (persuasión), pero la diosa que guía al joven «no es otra que la propia *Peitho*, persuasión». *Peitho* actúa basándose en el «lazo de la fidelidad», *pistis*, la confianza. Lo que nos dice la metáfora de *Peitho* es que la pertinencia de lo-que-es es «asimilada como una necesidad de autonomía», pero la confianza, aunque mutua, no es pareja, porque la confianza proviene de la «realidad» (de lo-que-es) y nos empuja hacia ella, casi con la fuerza de *eros*, del amor, como más tarde dirá Platón[164]. En un nivel más profundo, Mourelatos sostiene que por naturaleza somos seres adaptados a lo-que-es, que nuestro pensamiento en realidad es «sobre, por, para: lo-que-es», pero como casi siempre nos

---

163 Alexander Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image and Argument in the Fragments* (Yale University Press, New Haven, 1970), 36-37.

164 *Ibid.*, 160-161.

terminamos perdiendo en lo-que-no-es, nos despistamos del verdadero camino o ruta y no vemos aquello que le es dado ver a nuestra naturaleza más íntima[165]. A su manera, Parménides está igual de solo que Heráclito, trata de arrojar luz sobre las cosas pero no encuentra a muchos que vean. Mourelatos nos recuerda que las imágenes y las metáforas no hacen a la ontología, la cual depende de su propio rigor lógico, sino que señalan aspectos muy reales. La idea de Nietzsche de que lo-que-es existe solo como abstracción muerta, pura tautología, parece lejos de ser cierta y tal vez sea un síntoma de su propio vagar errante por el camino de lo-que-no-es.

En cualquier caso, si lo que buscamos es el momento en el que nace la teoría en la antigua Grecia, parece que es este, incluso con mayor claridad que en el caso de Heráclito. Parménides no solo ofrece una teoría sobre la verdad, también define una manera de argumentar que puede acercarnos a la verdad —piensa sobre el pensamiento, crea un método (etimológicamente afín al *hodos*, término griego para camino o vía) para encontrar la verdad—. ¿Es esta la transformación axial? La naturaleza enigmática del poema de Parménides, el modo en el que combina imaginería mítica, revelaciones divinas y argumentación racional, la ausencia de todo vínculo entre el «¡Es!» y el mundo en el que vivimos, parecería limitar sus connotaciones axiales. Pero de lo siguiente podemos estar seguros: Parménides ha ofrecido herramientas que se convertirán en indispensables en la transformación axial, incluso si tenemos que reservar la culminación de esa transformación para el trabajo de Platón y de Aristóteles.

A pesar de que la palabra «filosofía» es relativamente tardía, teniendo en cuenta nuestro énfasis en la teoría podríamos sentir la tentación de considerar a Parménides el primer verdadero filósofo de la antigua Grecia, pero hay que recordar que la transición de una comprensión práctica/performativa de la sabiduría a lo que se ha denominado filosofía, al menos a partir de Platón, ha sido gradual y que la propia filosofía griega jamás perdió su lado práctico/performativo, ni siquiera en la obra de su teórico más autoconsciente: Aristóteles. En palabras de Michael Frede:

> Si debido a nuestro enfoque, que busca una comprensión teórica del mundo, no vemos que aquellos que se han ocupado de esa búsqueda se sentían comprometidos con una sabiduría entendida de una forma mucho más amplia y con al menos un componente fuertemente práctico, nos resultará realmente difícil entender por qué Sócrates se consideraba a sí mismo —y era considerado por otros— un eslabón más dentro de una tradición que se remontaba hasta los milesios... De Sócrates en adelante, todos los filósofos de la antigüedad han pensado que la filosofía era práctica en el sentido de que la motivaba un interés por la buena vida y que implicaba

165 *Ibid.*, 177.

una preocupación práctica sobre cómo vive uno realmente y cómo siente uno realmente las cosas[166].

Crisis y transformación

Si consideramos a Jenófanes, Heráclito y Parménides como respuestas a los cosmogonistas milesios, en la segunda mitad del siglo v vemos que ellos mismos provocaron a su vez una serie cada vez mayor de reacciones. Parménides, en concreto, hizo que algunos desarrollaran aún más sus propias ideas y que otros intentaran reconciliar el ser y el cambio con una lógica tan rigurosa como la que había utilizado él para negar esa posibilidad. No contamos aquí con espacio suficiente para contar todo lo que sucedió, aparte de que la aparición del argumento en sí permitió que la propia forma de argumentar se utilizara de distintas maneras, no todas arraigadas en una ontología ética como la de los progenitores. Parménides incluso se prestó a la parodia, como cuando Gorgias, el famoso sofista, sostuvo en su «Sobre el no Ser» que «ante cualquier cosa podría decirse: (1) nada existe, (2) si algo existiese, sería incognoscible, y (3) si algo fuera cognoscible, sería incomunicable»[167].

En retrospectiva y muy influenciados por Platón, solemos diferenciar a los sofistas de los filósofos, pero en aquella época no existía esa diferenciación. A los sabios y a los talentosos se los llamaba con el mismo término y, como era habitual en Grecia, la meta era refutar a los otros y presentarse uno mismo como el verdadero sabio. Pero durante las últimas décadas del siglo v se produjo una creciente sensación de colapso en Atenas, cosa que solía estar presente en la habitual mentalidad pesimista de los griegos incluso en circunstancias normales pero que se había vuelto muy real dentro del contexto de la prolongada guerra del Peloponeso. El mundo de la antigua Grecia tenía mucha ortopraxis, es decir, un gran sentido del modo correcto de actuar, pero poca ortodoxia, como hemos visto. En el contexto de una amarga y aparentemente interminable guerra, sería difícil acudir a la *Ilíada* en busca de ayuda. Por lo que esa sensación de que se podía cuestionar todo afectó no solo a aquellos que profesaban la sabiduría sino también a los escritores trágicos como Eurípides y a los historiadores como Tucídides. Este último comentó la circunstancia *anomia*, sin

---

166 Michael Frede, «The Philosopher», *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, Jacques Brunschwig y Geoffrey E. R. Lloyd (eds.) (Harvard University Press, Cambridge, 2000), 8, 10. Frede desarrolla su caracterización de las diferencias entre las ideas clásicas y modernas de racionalidad en la introducción a Michael Frede y Gisela Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought* (Oxford University Press, Oxford, 1996), 1-28. Sobre el aspecto «práctico» del pensamiento griego, véase el texto de Pierre Hadot en Arnold Davidson (ed.), *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, traducción al inglés de Michael Chase (Blackwell, Oxford, 1995).

167 Paul Woodruff, «Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias», en *Early Greek Philosophy*, Long, 305.

ley, que hizo que la vida cotidiana fuera casi imposible durante la guerra en una ocasión en la que la peste devastó Atenas: «Ni el temor al dios ni a las leyes de los hombres conseguían ejercer una influencia restrictiva. En lo que hace a los dioses, parecía que daba igual venerarlos o no porque los hombres buenos y malos morían indiscriminadamente. Y en cuanto a los delitos que se cometían contra las leyes humanas, nadie creía que iba a vivir lo suficiente como para ser llevado ante la justicia»[168].

Fernanda Caizzi describe cierto tipo de reacción sofística a esa clase de circunstancias, por ejemplo la de Antifonte. A los que hemos convenido en llamar sofistas, hombres que se aplicaban al trabajo de pensadores como Parménides no para cuestionar la realidad última sino la realidad humana ordinaria, en ocasiones llegaban a la conclusión de que el *nomos*, el código ético y legal que gobernaba la vida cotidiana, variaba tanto de un sitio a otro que no se podía identificar con *physis*, la naturaleza. De hecho, la propia existencia de leyes morales podía ser contraria a la naturaleza. En palabras de Caizzi:

> Varias ideas de Antifonte parecen reflejar la experiencia de la vida social en Atenas percibida desde una perspectiva que hacía hincapié en la ineptitud de sus reglas para responder a las necesidades de los individuos y confirmada por una serie de pruebas que saltaban a la vista de todos. El recurso de acudir a la naturaleza, en términos de vida y muerte, como único criterio de ventaja y desventaja; la relación entre lo útil y lo placentero, por un lado, y entre lo dañino y lo doloroso por otro; la reflexión de que la ley no puede proteger a los individuos ni siquiera cuando la cumplen y muchos menos cuando son las víctimas; sus reflexiones en torno al proceso legal y a que la persuasión era mucho más poderosa que la verdad y la falsedad —todo implicaba una moral que era fundamentalmente egoísta y autoprotectora, muy hábil para justificarse señalando las deficiencias de la justicia y de la ley para dar seguridad a los seres humanos[169].

Aunque Platón jamás menciona a Antifonte, tal vez lo podríamos identificar en figuras como Trasímaco y Calicles, hombres que pensaban que la justicia es la conveniencia del más fuerte y que las normas convencionales no debían limitarlos.

Si las cosas realmente llegaron hasta ese punto debido a las consecuencias del colapso de Atenas en las últimas décadas del siglo v, no deberíamos ignorar —Platón no lo hace— a algunos sofistas anteriores muy influyentes que jamás respaldaron opiniones tan amorales, incluso cuando el relativismo cultural lo permitía. De hecho, al menos desde Hegel ha habido un esfuerzo conjunto por recuperar a los sofistas para presentar-

168 Fernanda Decleva Caizzi, «Protagoras and Antiphon: Sophistic Debates on Justice», en *Early Greek Philosophy*, Long, 322.

169 *Ibid.*, 324-325.

los como los fundadores de un tipo de educación que ha continuado hasta nuestros días e incluso como los fundadores de la idea de cultura, tanto en el sentido de la alta como de la baja cultura. A pesar de que jamás llegó a reemplazar la tradición poética ni la religión popular entre la gente, el pensamiento especulativo de finales del siglo VI y principios del siglo V creó nuevas necesidades entre las élites, sobre todo en las polis democráticas donde la vieja educación aristocrática ya no tenía ningún sentido. Ni Atenas ni ninguna otra ciudad democrática llegó a crear de forma consciente una educación cívica apropiada a sus necesidades, pero, según la mayor autoridad en la materia, Werner Jaeger, los sofistas llenaron ese vacío reemplazando la educación poética del pasado por una educación racional, lógica y, sobre todo, retórica. Jaeger utiliza el término griego *Paideia* —traducido de distintas formas: «educación», «cultura» o incluso «civilización»— como título para su ópera prima en la que ubica a los sofistas en un lugar de privilegio por ser los primeros en utilizar *paideia* en el sentido de «cultura», concepto que hasta el día de hoy nos resulta indispensable[170]. Según Jaeger, los sofistas fueron los creadores del *trivium,* las primeras tres de lo que más tarde serían las siete artes liberales, que se centran en el lenguaje —específicamente la gramática, la dialéctica (lógica) y la retórica— y a las que por lo general se agregan las matemáticas[171].

El discurso era algo fundamental para cualquiera que aspirara al liderazgo en una ciudad autogobernada. Los que querían hablar de forma persuasiva en público necesitaban contratar los servicios educativos de los sofistas, de modo que los sofistas enseñaban ante todo retórica, aunque no descuidaban otros asuntos. Pero era justamente la retórica lo que convertía a los sofistas en sospechosos, no solo para Platón sino también para la opinión pública. ¿Acaso no se puede utilizar la retórica para presentar la peor causa como la mejor? Más tarde, Aristóteles rescata a la retórica de su exilio platónico (aunque Platón fue un gran retórico) y la convierte en un elemento central no solo para toda la educación antigua sino hasta el siglo XIX en Occidente.

La opinión de los sofistas sobre las creencias tradicionales o la teología cósmica de los presocráticos es compleja. Existe la posibilidad de que algunos fueran ateos, pero en su conjunto preferían abstenerse de juzgar cuestiones religiosas. Pero de esa forma contribuyeron a la incipiente «secularización» de la cultura, por primera vez en Grecia, aunque esto también fue motivo de sospecha popular. Se les puede considerar precursores del abordaje psicológico, sociológico y antropológico de la cultura

170 Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture* (Oxford University Press, Oxford, 1945), esp. vol. 1, libro 2, «The Sophists», 286-381. Véase también Hegel, *History of Philosophy*, 1:355: «Efectivamente los sofistas fueron los primeros maestros griegos en mencionar la cultura en Grecia y por lo tanto pasaron a ocupar el lugar de los poetas y los rapsodas, que hasta entonces habían sido los educadores habituales».

171 Jaeger, *Paideia*, 1:316.

en general y de la religión en particular, cosa que serviría para explicarlos fundamentalmente por su utilidad. Para un mayor desarrollo de esos abordajes en estos temas hubo que esperar hasta el siglo XIX, cuando la secularización volvió a formar parte de la agenda[172].

Algunos quieren convertir a los sofistas en héroes, en defensores de la democracia y el liberalismo en contraposición a las opiniones supuestamente reaccionarias de Platón, y a su vez Platón pone en boca de Protágoras opiniones «progresistas» en lo que más tarde será unos de los grandes discursos en el diálogo homónimo, aunque es discutible que Platón estuviera realmente de acuerdo con muchas de las cosas que le atribuye a Protágoras, pues mejora sus opiniones al adaptarlas[173]. En cualquier caso, no todos los sofistas eran demócratas —Antifonte fue ejecutado por haber organizado una revolución oligárquica en Atenas en el año 411 a. de C.[174]—. Tal vez Hegel nos ayude a ubicar mejor a los sofistas dentro del desarrollo del pensamiento griego. En su opinión, los primeros presocráticos, especialmente Parménides y Heráclito, fueron los creadores del ser objetivo, de la realidad en sí misma como algo contrario a las apariencias[175]. Los sofistas tomaron prestados los métodos de pensamiento para aplicarlos a fines subjetivos, como el de procurar un «buen juicio», en palabras de Protágoras, tanto en la vida privada como en la pública, pero sin ningún compromiso claro con la validez objetiva[176]. Esta debilidad en el momento de ceñirse a la verdad ha hecho que se cuestionara su estatus como filósofos. De todas formas, según Hegel los sofistas son una precondición indispensable para el siguiente giro en la historia del pensamiento griego. No por casualidad la opinión pública consideraba a Sócrates un sofista. Para Hegel, es en y a través de la subjetividad que Sócrates (o luego Platón) fue capaz de regresar a la razón objetiva pero esta vez de una manera mucho más enriquecedora ya que incorporaron el momento subjetivo.

172 Pero aunque consideremos a los sofistas precursores de la ciencia social positivista y reduccionista, sin duda fueron Platón y Aristóteles los que inventaron la ciencia social humanista. Cuando Durkheim empezó a dictar clases, la *Política* de Aristóteles era el texto básico para sus estudiantes de posgrado.

173 Sobre los sofistas en general, y Pitágoras en particular, como demócratas progresistas, véase especialmente Eric Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (Yale University Press, New Haven, 1957).

174 Caizzi, «Protagoras and Antiphon», 331.

175 En su extenso libro sobre el verbo «ser» en el pensamiento griego antiguo —libro que tenía la intención de «apoyar», por así decir, el concepto de Ser en Parménides—, Kahn confirma la idea de Hegel de una «razón objetiva» cuando escribe de Parménides, pero también del pensamiento griego posterior, que «en la metafísica griega clásica había una virtual inexistencia del concepto de Ser o de sujeto» como «consecuencia del enorme adelanto positivo en el siguiente campo: la manera serenamente objetiva con la que se referían a los conceptos de predicamento, existencia y verdad, en sus formas genéricas», Charles H. Kahn, *The Verb «Be» in Ancient Greek* (Hackett, Indianapolis, 2003 [1973]), 418.

176 Hegel, *History of Philosophy*, 1:368-371. Se puede identificar un elemento subjetivo en Heráclito cuando dice (D.101): «Me investigué a mí mismo» (o «Investigué dentro de mí»), pero no es un concepto crucial en su obra.

SÓCRATES

Sócrates y Platón, tan difíciles de separar, representan la culminación de la transición axial en la antigua Grecia. Hablar de ellos siempre es un desafío enorme porque la cantidad de investigaciones en torno a sus figuras es inmensa y las discrepancias, importantes. El siguiente tratamiento, inevitablemente breve, debe limitarse a los aspectos relevantes para el tema de este libro.

El colapso que precedió a la transformación en realidad incluye a Sócrates, ejecutado en el año 399 a. de C. a la edad de 70 años tras haber sido enjuiciado y declarado culpable de impiedad (no reconocer a los dioses de la ciudad e introducir dioses nuevos, *daimones*) y de llevar por mal camino a los jóvenes de Atenas. Es una de las figuras más extraordinarias de la historia, y su gran influencia —no solo en Platón sino en muchos otros— cambió el curso de Grecia y, consecuentemente, de la cultura occidental. A lo largo de su vida (469-399) Sócrates fue testigo del crecimiento y caída del Imperio ateniense y vivió a medias entre dos corrientes que hoy entendemos separadas, la filosofía y la sofística. En su obra *Las nubes*, Aristófanes retrata a Sócrates como el típico sofista y maestro de retórica, pero este retrato cumple con todas las pruebas de una distorsión cómica. Nadie duda que Sócrates fue un maestro, pero un tipo de maestro nuevo. El sofista típico se proclamaba sabio en todo, capaz de responder a cualquier pregunta que se le hiciera. Sócrates, en cambio, afirmó que no sabía nada, que era alguien que buscaba la sabiduría y no alguien que la suministraba.

En su discurso ante el jurado del juicio que le iba a costar la vida, Sócrates habló de la visita que su amigo Querefonte había hecho a Delfos para preguntar al oráculo si existía algún hombre más sabio que Sócrates; la respuesta fue no. Sócrates quedó perplejo ante esa réplica (nada menos que de Apolo) porque sabía que no era en absoluto un sabio. Pero cuando buscó la sabiduría en aquellos que se autoproclamaban sabios descubrió que en realidad ellos tampoco lo eran, de modo que su superioridad no estaba en su sabiduría sino en el hecho de saber que no la tenía (*Apología*, 21a-e). Sócrates alegó que no sabía las respuestas sino que solo sabía las preguntas: ¿cómo cuidamos nuestras almas? ¿Qué tipo de bondades o virtudes nos llevan por el buen camino? En cierta forma las preguntas de Sócrates también eran subjetivas, giraban en torno al yo o al alma, pero no de la forma en la que lo habían hecho los sofistas, que relacionaban todo al individuo o a su cultura, sino que Sócrates se interesaba por la búsqueda de la verdad no solo en su propia alma sino en la de cualquiera. En su defensa habla de su *daimonion*, esa «voz divina que se hace oír cada vez que quiere prevenirlo de alguna acción»[177]. Pero al final esta búsqueda de

[177] Eric Voegelin, *Plato and Aristotle*, vol. 3 de *Order and History* (Louisiana State Press, Baton Rouge, 1957), 8. El *daimón* de Sócrates jamás daba enseñanzas positivas y solo se oía cuando quería disuadir a Sócrates de algo.

la sabiduría se la exigía algo más grande que su alma, se la exigía dios[178]. Ante la posibilidad de que el jurado lo absolviera si prometía no practicar más filosofía, Sócrates le dio al jurado una respuesta que se suele citar con frecuencia:

> Hombres del jurado, estoy agradecido y soy vuestro amigo, pero obedeceré al dios antes que a vosotros, y mientras viva y sea capaz no cesaré de filosofar dándoos siempre consejos a mi habitual manera y diciendo a cada uno de vosotros cuando os encuentre: Buen hombre, ¿cómo siendo ateniense y ciudadano de la ciudad más grande por su sabiduría y poder, no se avergüenza de no haber pensado más que en acumular toda la riqueza, la reputación y los honores posibles, sin preocuparse por buscar con el pensamiento la sabiduría, la verdad o el mejor estado posible para su alma? [Y continúa diciendo] Así me dirigiré a cualquiera que encuentre, sea joven o viejo, ciudadano o extranjero, pero especialmente a los ciudadanos porque sois mis pares. Estad seguros de que esto es lo que el dios me ordena y estoy convencido de que la mayor bendición que ha disfrutado esta ciudad es mi servicio continuo al dios[179].

Según Heráclito, la mayoría de las personas están dormidas cuando están despiertas (estando presentes están ausentes; D 34) y según Parménides, la mayoría de las personas vagan por el desierto de lo-que-no-es porque no han encontrado el camino de lo-que-es. Parece que Sócrates hace lo mismo al enfrentar a la gente de Atenas directamente al hecho de que no tienen ni idea de la verdad. Aunque al parecer, decirlo día tras día en el ágora resultó más incómodo que si lo hubiera dicho en la privacidad de su estudio.

Se da también el hecho de que Sócrates cuestionaba realmente las respuestas comúnmente aceptadas a las preguntas que hacía y de esa forma ponía en duda las creencias y costumbres de sus conciudadanos. La ejecución era una pena extrema para ese tipo de comportamientos, pero la época que siguió a la caída de los treinta tiranos fue muy inestable y aunque Sócrates se negó a colaborar con ellos, lo cierto es que algunos líderes habían estudiado con él. La paranoia a la que son propensas las democracias, según los descubrimientos de Eli Sagan, formaba parte de aquella atmósfera que condujo al extraño juicio y condena de Sócrates[180].

---

178 Para los traductores de la *Apología* ha sido tentador traducir esta palabra como «Dios», dado que, según los primeros cristianos, ese era el uso que hacía Sócrates del término, pero es mucho más fiable traducir la palabra *theos* como «dios» o «el dios», aunque sería igualmente erróneo identificar este término indefinido con Apolo o cualquier otro dios griego particular.

179 *Apología* 29d-e, 30a, traducción al inglés de G. M. A. Grube, Platón, *Complete Works,* John M. Cooper (ed.) (Hackett, Indianápolis, 1997), 27-28 [versión en español de los traductores].

180 Eli Sagan, *The Honey and the Hemlock: Democracy and Paranoia in Ancient Athens and Modern America* (Basic Books, Nueva York, 1991).

Pero más allá del juicio y la condena, lo que hizo que ese acontecimiento terminara siendo paradigmático en la historia de la filosofía fue la aceptación voluntaria de la condena por parte de Sócrates, la convicción de que su deber era obedecer las leyes de la ciudad, como se cuenta en el *Critón*. Era una muerte voluntaria que cumplía con las leyes de la ciudad pero que en realidad estaba más al «servicio continuo del dios», por parte de un hombre que en vida había provocado un cambio de vida para muchos de sus estudiantes y había dejado una marca indeleble para siempre, lo que llevó a Erasmo de Róterdam a incluirlo entre los santos cuando escribió: «Sancte Socrates, ¡ora pro nobis!»[181].

Que Sócrates fue un punto de inflexión en la historia griega es evidente en el hecho de que llamemos a todos sus predecesores «presocráticos», pero lo novedoso no estaba tanto en la naturaleza de sus pensamientos, menos que nada fue su «racionalismo» ya que el argumento racional estaba presente en Grecia por lo menos desde Parménides. Se podrían enumerar varios esfuerzos que dan cuenta de su importancia fundamental. Según Hegel, Sócrates fue efectivamente culpable de las acusaciones porque su idea de divinidad era nueva e intentaba dirigir a los alumnos a un estilo de vida distinto al tradicional en Atenas. Para Hegel fue la subjetividad radical de Sócrates la que lo enfrentó a su ciudad, pero se trataba de una subjetividad que daba un giro objetivo hacia la búsqueda de la bondad y la verdad en su interior. Aún así, según Hegel la ciudad fue también culpable de las mismas cosas de las que culpaba a Sócrates —¿acaso no estaba repleta de subjetividad y de estilos de vida subversivos?— y por eso se arrepintió de la sentencia de muerte casi tan pronto como la llevó a cabo. La muerte de Sócrates fue, en un sentido crítico, el signo más concluyente de la muerte de Atenas —el florecimiento ya se había marchitado— porque Atenas no pudo encontrar una forma política objetiva que satisficiera el nuevo paradigma del alma propuesto por Sócrates. Como la antigua forma de la polis no podía asimilarlo ni rechazarlo, lo redujo a una sombra[182].

Sin mencionar a Hegel, Werner Jaeger ofrece una interpretación en cierto modo similar. Ve una anticipación de Sócrates en algunos atenienses importantes como Solón y Esquilo, cada uno de los cuales, en su tiempo, guiaron a sus conciudadanos atenienses a una comprensión más profunda de la demanda ética. Pero Sócrates hablaba con un registro nuevo y la Atenas de su tiempo no era la Atenas de antaño. «¿Fue la última personificación de una armonía que, incluso durante su vida, estaba ya en proceso de disolución? Sea cual sea la verdad, parece estar en la frontera entre el estilo de vida griego primitivo y un terreno nuevo, desconocido, al que él se había acercado más que nadie pero en el que no estaba destinado a entrar»[183]. Más tarde, Jaeger lo expresa de una manera ligeramente

181 Jaeger, *Paideia*, 2:13.
182 Hegel, *History of Philosophy*, 425-448.
183 Jaeger, *Paideia*, 2:27.

distinta: «Sócrates fue uno de los últimos ciudadanos de la especie que había florecido en la polis griega anterior. Al mismo tiempo, fue la encarnación y el mejor ejemplo de un nuevo tipo de moral y de individualismo intelectual. Ambas naturalezas se unían en su figura sin que una afectara a la otra. La primera señalaba un pasado poderoso, la segunda esperaba ansiosa el futuro. Por eso Sócrates fue un acontecimiento único en la Historia del espíritu griego»[184]. Este resumen da en la diana, pero hay que ser cuidadosos con la palabra «individualismo». Sócrates buscaba la verdad del alma, de la suya y de las personas con las que conversaba, pero esa verdad no era, por citar a Heráclito, privada: sino una verdad común (D.2). Si esto es individualismo, se trata de un tipo muy distinto al de Antifonte. Puede que la engorrosa idea de Hegel de un espíritu subjetivo que alcanza la objetividad lo exprese mejor que el simple término «individualismo».

Le vamos a dar la última palabra a Eric Voegelin, cuando escribe: «En la *Apología* hemos visto distintos niveles de acción. En el nivel político, Sócrates es condenado por Atenas; en el mítico, Atenas ha sido condenada por los dioses. El diálogo es en sí mismo una apreciación mítica»[185]. Para Voegelin, esta apreciación significa que el orden *(kosmos)* de la polis fue transferido al alma de Sócrates, que se convirtió en el nuevo poseedor-del-orden, y de Sócrates ese orden del alma pasó a convertirse, una vez más a través de Platón, al menos potencialmente en el orden de (un nuevo tipo de) sociedad.

La palabra griega *kosmos*, orden, tan importante para Platón, se aplica igual de bien al nivel del yo, al de la sociedad y al del universo. Según Gabriela Caronte, en los diálogo tardíos de Platón, como *Timeo* o *Las Leyes*, se manifiesta la idea de que los seres humanos pueden usar el orden del universo como modelo para sus propias almas, de modo que cada ser humano, al menos de forma potencial, es un ciudadano del universo, idea que mucho más tarde se atribuyó a los estoicos[186]. Kahn ha demostrado que donde mejor conocemos a Sócrates es en la *Apología*, escrita poco después del juicio, donde brinda una imagen que habría sido poco convincente si se hubiera alejado mucho de la realidad histórica, pero que en el *Critón* se ven elementos que Platón pudo haber agregado a esa imagen histórica y que ya en los primeros diálogos aporéticos no conviene tomar las palabras atribuidas a Sócrates como simples expresiones de sus opiniones reales[187]. Pero por otro lado cabe preguntarse: por más lejos que Platón haya estado del Sócrates histórico, ¿abandonó realmente su espíritu? Terry Penner ha verificado hace poco que más allá de cualquier discontinuidad que uno pueda encontrar entre «Sócrates» (las comillas

184 *Ibid.*, 75.
185 Voegelin, *Plato and Aristotle*, 13.
186 Gabriela Roxana Carone, *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions* (Cambridge University Press, Cambridge, 2005).
187 Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*.

indican que todo lo que sabemos de él es, en definitiva, mera conjetura) y Platón, hay importantes continuidades que se puede corroborar incluso en los diálogos tardíos[188]. No es este el sitio para entrar en un «cuestionamiento socrático», pero me parece evidente que, por más incognoscibles que sean los detalles, sin Sócrates jamás habría existido Platón. De todas formas, Platón —con su gran variedad de intereses, la naturaleza viva de su pensamiento y el inmenso corpus de sus escritos, que compiten con la Biblia en extensión— terminó de completar una transición axial que llevaba tiempo gestándose y avanzó hacia la institucionalización de una cultura axial que iba a tener enormes consecuencias a largo plazo.

Platón

La obra de Platón es un mar sin orillas, toca casi todos los temas (incluso la filosofía natural en los últimos diálogos) y es la piedra de toque de Aristóteles y de toda la filosofía antigua (y moderna) posterior. Me limitaré a comentar solo un par de cuestiones que tienen que ver con los intereses teóricos de este libro.

Si una de las características que definen la cultura axial es su capacidad para imaginar cosas distintas a las que existen, Platón sería el abanderado de todos los pensadores axiales[189]. La idea de que Platón era un conservador, tan extendida que incluye a pensadores tan distintos como Karl Popper y Leo Strauss, parece terriblemente desacertada si consideramos que el conservadurismo supone algún tipo de apego por el orden social tradicional. Malcolm Schofield señala que «son pocas las cosas que la *República* intenta conservar, ya sea de las estructuras políticas existentes o de las creencias y prácticas morales convencionales»[190]. ¿Se puede llamar conservador a alguien que insiste en una igualdad de género radical, de modo que las mujeres integren la clase de los guardianes e incluso participen en la guerra igual que los hombres; que insiste en expropiar propiedades a la clase dominante para que vivan una vida austera y se les prohíba incluso tocar el dinero; y que insiste en que no haya familias y estancias privadas? Platón deja claro una y otra vez que el peor régimen es la tiranía y que el tirano es el peor ser humano. La utopía de la *República* está repleta de leyes draconianas, pero no fue diseñada para permitir que un tirano o unos pocos vivieran a costa de una población miserable. La disciplina más firme se aplica a los guardianes para que combinen la ferocidad en la defensa de la ciudad, con la gentileza en el trato al conjunto de

188 Terry Penner, «Socrates», en Rowe y Schofield, *Greek and Roman Political Thought*, 164 -189.

189 Bernard Williams insiste en que «Platón inventó el sujeto de la filosofía tal y como lo conocemos... La filosofía occidental no solo nació con Platón sino que ha pasado la mayor parte de su vida junto a él», *The Sense of the Past*, 148.

190 Malcolm Schofield, «Approaching the Republic», en Rowe y Schofield, *Greek and Roman Political Thought*, 202. Dice esto para refutar específicamente algunas opiniones como las de Popper y Strauss.

la población. Son una especie de orden monástico, hacen voto de pobreza (significativamente los guardianes no tienen esclavos, en realidad nadie los tiene en la ciudad ideal), obediencia (al rey filósofo) y, si no hacen voto de castidad —las uniones arregladas son realmente raras en la *República*— al menos están en sintonía con las consecuencias más profundas de un voto de castidad, a saber: la privación de cónyuge y de hijos propios. Ninguna de estas restricciones se aplican al resto de la población. De las virtudes cardinales, el rey filósofo es ante todo capaz de la sabiduría y los guardianes, de la valentía; pero la ciudad entera debe ejemplificar la moderación y la justicia. Aún más, a pesar de que en un primer golpe de vista la *República* parezca un sistema de castas, Platón insiste en que es una meritocracia: si los hijos de un agricultor o de un artesano se muestran excepcionalmente inteligentes y espirituales, deben ser elevados a la categoría de guardianes, y si los hijos de los guardianes parecen lentos, deben ser enviados a cumplir trabajos menores.

Pero entender a Platón no es tarea sencilla. En la anterior descripción de la ciudad ideal, las palabras no son de Platón sino de Sócrates. Como recuerda Simon Goldhill, Platón está repleto de «irónicas evasivas y cuidadosos repliegues detrás de una (o dos) máscaras»[191]. Platón jamás se manifiesta a través de «Platón», como dice Goldhill: «Platón se define a sí mismo como *ausente* en la escena de la última conversación de Sócrates y en sus diálogos usa un juego de diferentes máscaras, desde la íntima imitación de Sócrates en primera persona hasta el estudiado anonimato del "extranjero ateniense". (¿Cómo (se) asimila la filosofía?) Platón está velado-ausente pero todo-lo-ve en "Platón"»[192]. Sin embargo, la mayoría estaría de acuerdo en que cuando Sócrates habla, sale a la luz al menos algo de lo que Platón piensa. En la descripción de la ciudad ideal de la *República* hay mucha ironía y sentido del humor. Por momentos Sócrates admite que no está para nada seguro de lo que va a suceder a continuación y en la escena crítica del libro 6, cuando discute la idea del Bien, que es la fuente de sabiduría que hace posible una ciudad ideal, evita dar una definición exacta del Bien y desconcierta a sus oyentes usando la alegoría del sol sin explicar cómo funciona exactamente. Con todas estas indecisiones, falsos comienzos y callejones sin salida, cuesta creer que Platón esté describiendo un Estado totalitario, que en todos los ejemplos históricos ha estado presidido por un tirano, anatema de Platón, a pesar de que algunas de las leyes de Platón efectivamente son coercitivas[193]. De todos modos, coacciona mucho más a los gobernantes que a los gobernados y parecen diseñada más para evitar tiranías que para crearlas. Por más entretenida que sea la

---

191 Simon Goldhill, *Who Needs Greek? Contexts in the Cultural History of Hellenism* (Cambridge University Press, Cambridge, 2002), 63.

192 *Ibid.*, 61.

193 Los Estados considerados totalitarios en la modernidad han estado presididos siempre por tiranos: Hitler, Stalin, Mao, Pol Pot, Ceaucescu, etcétera.

aventura de diseñar una ciudad ideal, y dejando que algunos crean que sus ideas más audaces son bromas —como la de la igualdad de la mujer—, sin duda al final Sócrates quiere que los oyentes se tomen su experimento en serio y, si no es posible implementarlo, «tal vez en el cielo haya un modelo [ejemplo] de ésta esperándole a él, que quiere contemplarlo y mediante la contemplación convertirse en uno de sus ciudadanos»[194].

Cabe recordar que todo el experimento de crear «una ciudad en palabras» fue diseñado originariamente para explicarle a sus dos interlocutores —los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto— la naturaleza de la justicia en el alma, mostrándosela a mayor escala en la ciudad. La *República* opera en varios niveles y tiene la intención de cumplir distintas metas, pero en un grado evidente es el intento de Platón de convertir a la virtud las almas de Glaucón y Adimanto. Y convertir no es una palabra fuerte. El propio núcleo del diálogo, la parábola de la caverna en el libro 7, trata de alguien que vive en una caverna y solo ve un elenco de sombras proyectadas en una pared que lo llevan al mundo exterior, a la realidad misma, donde ve el sol, aunque tiene que regresar y descender de nuevo a la caverna para ayudar a los hombres condenados a vivir allí. En la *República*, el propósito religioso se desarrolla punto por punto en paralelo al propósito político y siempre hay que leerla con la mirada atenta a varios niveles de significación a la vez.

Pero si Platón no es conservador en lo relativo a las estructuras políticas ni a las costumbres morales, lo que resulta todavía más revolucionario es su rechazo al legado cultural de la Grecia central, exactamente lo que se supone que un conservador atesora con más fuerza en su pecho. Homero, el maestro de los griegos, es expulsado de forma ignominiosa de la ciudad ideal, y junto a él Hesíodo y los grandes poetas trágicos. ¿Por qué se expulsa de la ciudad ideal a la tradición literaria que justamente caracteriza a Grecia? Porque su género es la poesía, y su contenido, el mito. Según Luc Brisson, Platón fue el primero en separar el *muthos* y el *logos*, el mito y el argumento racional; antes de él, *muthos* y *logos* eran virtualmente sinónimos y significaban historia o relato[195]. Brisson describe esta distinción fundamental de Platón: «Al oponer el *mythos* al *logos* como discurso falsificable versus discurso no falsificable o historia versus argumento racional, Platón reorganizó de forma original y decisiva el vocabulario del

---

[194] *La República*, traducción al inglés de Paul Shorey, Loeb Classical Library (Harvard University Press, Cambridge, 1935), 417 (592b) [versión en español de los traductores].

[195] En *The Creation of Mythology*, Marcel Detienne demuestra que ya desde el principio, por ejemplo en Hesíodo, el *muthos* y el *logos* eran virtualmente sinónimos y ambos significaban historia o relato, pero que en Píndaro y Heródoto *muthos* casi nunca aparece y es un término claramente peyorativo —la mayoría de lo que nosotros (y Platón) llamaríamos mito se denomina *logos*—. Tucídides excluye con firmeza tanto el *muthos* como el *logos* porque se aplican a los primeros eventos incognoscibles. La opinión de Detienne sobre el *muthos* en Platón es distinta a la de Brisson pero al final no contradice la reivindicación de Brisson de que Platón fue el primero en establecer una diferencia entre ambos términos, que hoy asumimos como natural.

"discurso" en la antigua Grecia siguiendo su principal objetivo: convertir el discurso del filósofo en la regla a partir de la cual se deben definir todos los demás discursos, incluso y especialmente el discurso del poeta»[196].

Los mitos son por naturaleza poco confiables porque despliegan historias, no argumentos, y porque las historias que relatan, transmitidas de forma oral, sucedieron hace tanto tiempo que nadie puede saber si son verdaderas o falsas. Platón tenía (como mínimo) dos opiniones sobre la diferenciación entre oralidad y alfabetización, a veces dice —por ejemplo en el *Fedro*— que la verdad solo se puede transmitir de forma oral, y en otras —por ejemplo en *Las Leyes*— insiste en que hay que enseñar a leer y escribir a todos los niños y en que las leyes tienen que ser escritas[197]. Respecto al importante mito de la Atlántida, Platón opina en el *Timeo* que a pesar de que durante mucho tiempo se transmitió de forma oral (cuenta acontecimientos que sucedieron 9.000 años antes), su fiabilidad reside en el hecho de que antes fue escrito en Egipto. En cualquier caso, los mitos que desestimaba Platón eran los que habían sido transmitidos de forma oral a partir de Homero, de donde los tomaron Hesíodo y los poetas trágicos (aunque en la actualidad hay quienes consideran que las tragedias se compusieron primero de forma oral y solo después fueron escritas) y en eso reside su escasa fiabilidad. Todavía más importante es el contenido de los mitos, sobre todo su caracterización de los dioses como poseedores de todos los defectos morales de los hombres, a menudo de forma exagerada. Según Platón, eso no puede ser cierto y por eso la ciudad ideal se tiene que deshacer de ellos.

Hemos señalado que el surgimiento de la teoría es fundamental para la transición axial, por lo que no tendría que sorprendernos que una figura axial tan importante como Platón haya confiado ante todo en el discurso argumentativo y no en la narrativa mítica, de hecho a menudo deja claro que eso es exactamente lo que está haciendo. Sin embargo, su rechazo generalizado a una tradición poética que casi todo el mundo atesora hasta la fecha nos confunde. En libro 10 de la *República*, el propio Platón dice que desde la infancia ha adorado a Homero y que aún lo admira. Pero esto solo resalta todavía más la naturaleza radical y violenta de su rechazo.

---

196 Luc Brisson, *Plato the Myth Maker*, traducido al inglés y editado por Gerard Naddaf (Chicago University Press, Chicago, 1998 [1994]), 90 [versión en español de los traductores].

197 Según Brisson, esta ambivalencia de Platón respecto a la escritura se debe en parte al momento histórico, una época en la que la cultura oral seguía siendo vital pero la escritura se estaba volviendo cada vez más importante: «La opinión de Platón sobre los mitos parece estar haciendo equilibrio en el filo de una navaja, en el punto de inflexión entre dos culturas: una fundada en la oralidad y la otra en la escritura. De hecho Platón describe el ocaso de los mitos. En otras palabras, describe el momento —en la antigua Grecia en general y en Atenas en particular— en el que la memoria cambia; si no cambia su naturaleza como mínimo cambia su manera de funcionar. La memoria como algo compartido por todos los miembros de una comunidad se opone ahora a la memoria como privilegio de un número más limitado de personas: aquellos para quienes la escritura es un hábito cotidiano», *Plato the Myth Maker*, 38-39.

Hans-Georg Gadamer resume los cargos de la siguiente forma: «Se dice que [Homero] era un sofista y un mago que únicamente enseñaba las apariencias engañosas de las cosas. Y, lo que es todavía peor, que arruinaba el espíritu despertando toda la gama de pasiones posibles». Tras señalar que Esquilo se había empeñado en purificar los mitos presentando a los dioses como ejemplos de moral, no de inmoralidad, Gadamer dice que Platón fue mucho más lejos:

> La crítica de Platón ya no es una crítica poética del mito, porque a diferencia de los poetas él no mantiene la poesía antigua como una forma purificada por la crítica. Él la destruye. En ese sentido, su crítica se convierte en un ataque a los fundamentos de la cultura griega y a la herencia que la historia griega nos legó. Se podría esperar algo así de un racionalista con poco sentido musical, pero no de un hombre cuya obra se nutre de fuentes poéticas y que ha proyectado un hechizo poético que ha cautivado a la humanidad durante miles de años[198].

Charles Kahn está de acuerdo con Gadamer: «Platón es el único de los filósofos importantes que además es un artífice literario extraordinario... Platón es el único escritor socrático que convierte este género popular [el diálogo] en una forma de arte elevada que rivaliza con las grandes obras dramáticas de Ática durante el siglo V»[199]. Kahn nos da un pista para entender cómo se las arregló Platón, el gran poeta, para poder rechazar la tradición poética entera. Como cabe esperar según los términos de mi argumento sobre la transición axial, Platón no rechaza ni mucho menos lo mimético y lo mítico —de hecho, considera que sin ellos jamás conseguiría transmitir sus conocimientos teóricos de forma efectiva—. Lo que rechaza no es lo mimético y lo mítico en sí, ¡sino toda su tradición! Platón estaba dispuesto a abandonar a Homero y a Hesíodo, a Esquilo y a Sófocles —para reemplazarlos ¿con qué?—. El *Banquete* termina cuando casi todos los participantes de la discusión de la noche anterior se despiertan con resaca y encuentran a Sócrates y a Aristófanes discutiendo como si no hubieran dormido en toda la noche. ¿Sobre qué discuten? Sobre si un mismo hombre puede escribir tragedias y comedias. Aristófanes dice que es imposible y Sócrates que se debería poder hacer. ¿Y qué hombre ha escrito comedias trágicas o tragedias cómicas?

De modo que Platón, el hombre que rechazó la tradición (y por lo tanto no se lo puede considerar un conservador), sabía que los seres humanos

---

198 Hans-Georg Gadamer, «Plato and the Poets», *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato* (Yale University Press, New Haven, 1980 [1934]), 46.

199 Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, XIII-XIV. Bernard Williams dice algo parecido: «La resonancia de las imágenes [de Platón] y la fuerza imaginativa de su estilo, el más bello jamás creado para expresar el pensamiento abstracto, afirman implícitamente la realidad del mundo de los sentidos incluso cuando su contenido lo niegue», *The Sense of the Past*, 24.

no podían vivir sin una tradición y por eso creó una nueva tradición (aunque parezca un oxímoron), una en la que Sócrates reemplazaba a Aquiles y sus propios diálogos reemplazaban a los poetas épicos y trágicos (a lo que podría añadir: tanto en extensión como en contenido). ¿Consiguió salirse con la suya? No del todo, gracias a Dios, pero efectivamente instauró una nueva tradición que ha llegado hasta nuestros días. Para cualquier hombre menos versado que él (¿y quién podría ser más versado que Platón?) este proyecto parecería el proyecto de un loco. Pero Platón no estaba loco. Y por la extensión y la profundidad de su pensamiento tal vez solo lo podamos comparar a un único un hombre, su alumno Aristóteles.

Tenemos que extendernos un poco más, no mucho, sobre la forma en la que Platón consiguió mantener los aspectos miméticos y míticos de la tradición junto con su teoría. (No hay que olvidar que Platón no rechazó todo el legado griego: Heráclito y Parménides consiguieron escapar, no a su crítica ocasional pero al menos a su censura. Además, debía estar muy agradecido con Parménides porque, después de todo, había escrito en hexámetros dáctilos. Y tampoco rechazó a los grandes legisladores, en especial a Solón, aparte de a Licurgo entre otros. En Solón incluso reconoció una forma de poesía que no era necesario prohibir.) Platón sabía que la educación *(paideia)* era clave en su proyecto de reforma: había que educar a un nuevo tipo de persona para que una nueva ciudad fuera posible. Cogió los elementos tradicionales de la educación griega, la *gymnastike* (bastante parecida al «atletismo») y la *musike* (que incluía nuestra música, canto y danza, y las artes en general), y las modificó. La reforma de la *gymnastike* fue fundamentalmente negativa: no se debía exagerar con las competiciones de atletismo (tan queridas por los griegos) porque podían inducir al abandono de lo verdaderamente importante, incluso a cierto tipo de pereza. El cuidado del cuerpo era importante siempre que contribuyera a la salud, la vitalidad y al buen aspecto, más allá de eso era solo una distracción.

Con la *musike* también empezó reflexionando sobre la tradición, pero después reemplazó la esencia. Tanto en la *República* como en *Las leyes*, Platón hace hincapié en que el tipo correcto de música, canto y danza (y en el caso de los niños, también los juegos) iniciaba un proceso de preparación del alma que más tarde hacía posible la reflexión lógica. En el libro 2 de *Las leyes* explica al detalle su opinión sobre la educación musical. Por ejemplo:

> *Ateniense:* Por lo tanto un hombre «sin educación» será aquel que no ha recibido ninguna instrucción para participar en los coros y un hombre «educado» será el versado en estos ejercicios.
> *Clinias:* Efectivamente.
> *Ateniense:* Pero la actuación del coro evidentemente es una combinación de danza y canto.
> *Clinias:* Sin duda.

Ateniense: ¿Eso significa que un hombre educado tiene que cantar y bailar bien?
Clinias: Así parece[200].

Naturalmente el ateniense desconocido, que habla (creemos) por Platón, continúa describiendo al detalle los elementos morales que se consideran para cantar y bailar *bien*. Pero la experiencia de participar en un coro no se limita a la educación de los jóvenes; es una experiencia esencial para todo el mundo:

La educación, por tanto, consiste en disciplinar correctamente los sentimientos de placer y dolor. Pero los efectos de este aprendizaje se van desvaneciendo en el transcurso de la vida de un hombre y en algunos casos se pierden por completo. Sin embargo, los dioses se han compadecido de la raza humana, condenada a sufrir, y le han dado alivio a través de festivales religiosos que sirven como intervalos de descanso en sus labores. Nos han dado a las Musas, cuyo líder es Apolo, y a Dionisio, y al contar con estos dioses para compartir las fiestas, los hombres deben volver a recomponerse y, gracias a ellos, encontrar descanso en la celebración de los festivales[201].

Platón sabe que por muy importante que eso sea para la buena vida de todos solo unos pocos pueden dedicar la vida entera al pensamiento racional y que la narrativa —el mito— sigue siendo el medio principal para expresar la verdad[202]. Aquí todo se vuelve un poco engorroso y no me veo capaz de resolver cuestiones que han desconcertado a más de un experto, pero Platón, a pesar de afirmar que sus «nuevos» mitos son en conjunto verdaderos o «parecidos a la verdad» o «verosímiles» —y que por lo tanto son un complemento importante para el discurso racional, incluso para los estudiantes más avanzados— admite que en ocasiones ha mentido —con fines benéficos, sin duda, pero aun así ha mentido—. El ejemplo más famoso y verificable es el de la «noble mentira» en la *República*, cuando intenta convencer a las distintas clases de la ciudad de que el lugar que ocupan es «natural». Esta discusión escapa a mis propósitos pero sirve para decir que ese falso mito (opuesto a los «verdaderos mitos», como el

---

200 *Las leyes* 654a-b, traducción al inglés de Trevor J. Saunders en Cooper, *Works*, 1345 [versión en español de los traductores].
201 *Ibid.*, 653c-d.
202 En *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato* (Cambridge University Press, Cambridge, 2000), Kathryn A. Morgan hace una valiosa relectura de los mitos de Platón. Carone también analiza los mitos en los últimos diálogos de Platón, que según ella complementan los argumentos y aportan cierto grado de verdad. De todas formas aclara que en los casos en los que un mito contradice el argumento que supuestamente debe complementar, lo que se debe priorizar es el argumento. Véase también el *Timeo* de Platón, 14-16. Ni Morgan ni Carone discuten sobre los mitos de Platón más allá de lo que él mismo designó como mito.

de la Atlántida en el *Timeo*) está, en mi opinión, más dirigido a convencer a los guardianes de que su naturaleza «dorada» es lo bastante maravillosa como para que no necesiten el metal, el oro, los bienes y las propiedades que da la riqueza que a intentar convencer a las clases bajas, que podían acceder a esas cosas, de que estaban «naturalmente» subordinadas.

Aun así, en ninguna de las distinciones que hace Platón entre los mitos poéticos (los de Homero y demás) que tienen que ser abolidos y los mitos poéticos fundamentales para la ciudad ideal (los suyos), hay uno o varios elementos del mito que jamás surgen en la discusión. Sería insensato imaginar que Platón, tan inteligente y sensible en todos los aspectos, no era consciente de ellos sino que tuvo sus propios motivos para no mencionarlos. Por un lado, en el sentido del mito como historia o relato —sentido que jamás se perdió del todo en Platón— hay un mito básico que subyace en todo el corpus de sus diálogos: el mito de la vida y la muerte de Sócrates. Esto es lo que Platón muestra por encima de todo, y a su juicio sin duda es un mito verdadero, incluso cuando le atribuye a Sócrates pensamientos que pudo haber tenido lógicamente aunque no los tuviera en realidad. Y Sócrates no es un razonamiento; es una persona con una historia, una narrativa. ¿En qué modo afecta eso a la idea de que la teoría siempre triunfa en Platón? ¿Y qué importa si uno piensa que estuvo bien o mal en hacerlo?

Por lo tanto, a pesar de que Homero y Hesíodo fueron expulsados por la puerta principal, siguieron entrando furtivamente por la puerta trasera. En un ensayo muy interesante sobre la poesía en la *República*, David O'Connor señala las referencias poéticas que sirvieron de base a gran parte de la acción. En especial señala el uso que hace Platón del «Descenso al Hades» de Odiseo (*Odisea*, Canto 11) como modelo implícito para gran parte de la *República*, pero sobre todo para la alegoría de la caverna. Tras haber despreciado el relato de Homero en el libro 3 (386a-d), efectivamente lo usa de forma positiva cuando cuenta la alegoría de la caverna, donde cita la *Odisea* (516d-e) para respaldar la idea de que cualquiera que haya conocido la superficie de la tierra no querrá regresar jamás a la caverna donde todo lo que puede ver son «sombras», palabra que Homero utiliza para referirse a los muertos del Hades. Homero como alguien prohibido; Homero como autoridad (en varios diálogos Platón cita una frase de Homero como al pasar, por lo general para afianzar una idea); Homero como subtexto de toda la estructura del diálogo. O'Connor también desarrolla el sofisticado uso que hace Platón del «Mito de las razas», que aparece en *Los trabajos y los días* de Hesíodo, como subestructura de su explicación de los distintos regímenes, el tipo de seres humanos adecuados para cada uno y sus posteriores declives en los libros 8 y 9 de la *República*, reflexión que valdría la pena incluir si tuviésemos espacio, aunque solo reforzaré la idea de que aquello que Platón había descartado sin ceremonia alguna en el libro 2 siguió siendo fundamental para toda la estructura de sus diálogos, al menos de forma subterránea o bastante fácil de identificar para los griegos que se sabían de memoria las obras

de Homero y Hesíodo[203]. ¿Qué nos dice todo esto sobre la relación entre teoría y narrativa?

Finalmente, tal y como han señalado Gadamer, Kahn y otros tantos, son los diálogos —como formas opuestas a Homero y Sófocles en la *Apología*, el *Banquete*, el *Fedro* y la *República*, incluso en *Las Leyes* si se leen correctamente— los que nos han introducido a la vida filosófica, mientras que los argumentos son a menudo desconcertantes y acaban suspendidos en el aire, como cuando Sócrates no explica en la *República* cuál es realmente el ideal del Bien, o cuando los argumentos necesitan ser reformulados, a veces en el mismo diálogo y otras en diálogos posteriores[204]. En el esquema de los niveles más altos de educación que Platón desarrolla en la *República*, sé que incluye las matemáticas y en especial la geometría en un lugar elevado porque en ellas la verdad es evidente mentalmente y no requiere de ninguna confirmación por parte de los sentidos. A continuación ubica al razonamiento dialéctico, lógico, en un lugar todavía más elevado y es imposible no pensar en la revisión que hace Platón de las ideas de Parménides sobre el Ser. No niego nada de lo anterior pero si ese fuera el caso, ¿acaso sería Platón lo que es[205]?¿No sería poco más que otro interesante pensador lógico de la antigüedad? Lo que quiero decir es que el poder de Platón se encuentra en la reforma que hizo del conjunto de eso que Donald ha llamado «el sistema híbrido» cultural, una nueva síntesis del sistema que incluía lo mimético, lo mítico y lo teórico y no el mero reemplazo de lo mimético y mítico por lo teórico[206]. Ese reemplazo

---

203 David K. O'Connor, «Rewriting the Poets in Plato's Characters», *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, G. R. F. Ferrari (ed.) (Cambridge University Press, Cambridge, próximamente). O'Connor señala que Leo Strauss fue el primero en abrir el debate en torno al uso del mito de las razas de Hesíodo en la *República*, en su texto «On Plato's Republic», *The City and Man* (Rand McNally, 1964, Chicago), 50-138.

204 Puede que esta inclusión de *Las Leyes* entre los grandes diálogos literarios requiera una explicación. Véase el ensayo particularmente elogioso de André Laks en Rowe y Schofield, *Greek and Roman Political Thought*, 258-292; y naturalmente el gran capítulo de Voegelin sobre *Las Leyes*, en *Plato and Aristotle*, 215-268, que termina diciendo: «Platón murió a los ochenta y un años. En la tarde del día de su muerte una muchacha traciana se puso a tocar la flauta para él, pero la chica no conseguía encontrar el ritmo del *nomos* y Platón, con un movimiento del dedo, le indicó la medida».

205 A su manera, Bernard Williams está de acuerdo conmigo: «Platón creía de verdad que si uno se dedicaba a la teoría podía cambiar su vida. Pensó, al menos durante un tiempo, que dedicándose únicamente a los estudios uno podía transformar su punto de vista. Pero jamás creyó que los materiales o las condiciones de dicha transformación pudieran considerarse una teoría o que la teoría pudiese explicar, a un nivel avanzado y apropiado, las cosas importantes que uno necesitaba saber... Al parecer, Platón en cambio creía que la importancia última de la filosofía en la propia vida no radicaba en nada que se pudiera incorporar mediante sus hallazgos sino que más bien surgía de sus procesos». *The Sense of the Past*, 179. Charles Kahn dice algo similar: «Para Platón, la filosofía es esencialmente una forma de vida y no un conjunto de doctrinas», *Plato and the Socratic Dialogue*, 383.

206 Las reflexiones de William, una vez más, me resultan muy útiles: «No todo lo que se declaraba en un diálogo, incluso cuando hablaba Sócrates, era una declaración de Platón: puede que las declaraciones de Sócrates sean insinuaciones de Platón. Como Platón fue un filósofo extremadamente serio que embarcó a la filosofía en el camino de abordar nuestras preocupa-

fue un experimento que no emprendió ninguna figura importante de la transición axial en ninguno de los cuatro casos estudiados, y hubo que esperar al surgimiento de la modernidad occidental en el siglo XVII para que sucediera.

Antes he mencionado a Aristóteles como tal vez el segundo mayor intelecto de todos los tiempos, por lo que sería maleducado no dedicarle el mismo o casi el mismo espacio que a Platón. El problema es que no contamos con dicho espacio aquí. Aristóteles es un escritor eficaz —por momentos casi genial en la *Ética nicomáquea*— pero no es el artista que fue Platón. Con gran entusiasmo y energía, consiguió esbozar la mayoría de los campos de investigación que iban a preocupar a los pensadores posteriores y lo hizo tan bien que durante la Edad Media llegó a ser considerado casi una autoridad definitiva, cosa que no hicieron ni el propio Aristóteles, ni los antiguos griegos o romanos. A lo largo del camino rehabilitó la poesía (en su *Poética* admira especialmente la tragedia) y también la retórica al comprender que, si se la utilizaba correctamente, podía servir a fines éticos[207]. No sintió la necesidad de descartar los mitos recibidos —en su *Metafísica* consideró que el interés de los poetas primitivos por el origen de las cosas era una prefiguración de la filosofía— ni de reemplazarlos con sus propios mitos, ya fueran verdaderos o falsos. Tampoco sintió la necesidad de Platón de empezar todo de cero basándose únicamente en el argumento deductivo —aunque tampoco es del todo cierto que Platón llevara a cabo realmente este proyecto—. A menudo Aristóteles se permitía emprender el desarrollo de sus ideas con opiniones, experiencias comunes, que luego iba refinando con el pensamiento crítico y la argumentación, pero jamás se apartaba demasiado del mundo como algo dado. Sería demasiado altivo decir de este gran pensador que solo fue un hombre con un sentido común notable. Sin embargo, Aristóteles jamás imitó a aquel Platón que parecía hecho de humo y espejos, más preocupado por asustarnos que por ayudarnos. Hay una larga tradición que elige a uno o a otro, como si así se estuviera eligiendo entre dos tipos de vida distintos; personalmente no creo que haya que elegir: seguimos necesitándolos a ambos.

Una forma de abordar a Aristóteles sería considerarlo un pensador post-axial. Platón libró una dura batalla para romper con el pasado heredado a la luz de la búsqueda de la sabiduría que había desarrollado Sócrates. Utilizó todas las herramientas que una mente y un artista brillante podía reunir para concebir no solo un nuevo tipo pensamiento sino un nuevo tipo de persona y de sociedad. Y lo hizo con una genialidad que incluso en tiempos de Aristóteles tuvo que ser considerada brillante. Pero

---

ciones más profundas mediante la argumentación, la investigación ordenada y la imaginación intelectual... podemos subestimar hasta qué punto tuvo la capacidad de combinar intensidad, pesimismo e incluso cierta solemnidad religiosa, con una alegría irónica y con la imposibilidad de tomar todas sus ideas igualmente en serio», *The Sense of the Past*, 149-150.

207 Platón tuvo esta misma intuición en el *Fedro* pero no la desarrolló como lo hizo Aristóteles en la *Retórica*.

Aristóteles no tenía que repetir lo que ya había hecho Platón[208]. Y lo más notable es que en lugar de sentirse agobiado por la figura de su antecesor, como lo habría estado cualquier persona talentosa, Aristóteles tuvo la capacidad de reconocer con tranquilidad el nuevo mundo que había abierto Platón y de explorar sus múltiples posibilidades, sin rencor aunque desde luego tampoco sin dejar escapar un buen argumento cuando lo necesitaba. Fueron pocos los temas que no comprendió. Si bien fue menos «religiosamente musical» que Platón —como habría dicho Max Weber—, sería un error considerar a Aristóteles un pensador secular. Además de una lógica y una metafísica, desarrolló una teología que giraba en torno a la variante del dios cósmico que había concebido débilmente Anaximandro y que Platón había desarrollado profusamente en sus últimos diálogos, una teología que sería muy influyente tiempo después. Y por supuesto, al igual que Platón, Aristóteles consideró la filosofía un modo de vida[209].

De hecho, la forma en la que se organizaba la educación de las élites helenísticas y romanas era en escuelas filosóficas. Ninguna escuela llegó a ser jamás tan ortodoxa como el confucionismo en China y siempre tuvieron que competir en poesía y en retórica para ganarse la lealtad de los miembros de la aristocracia. Hasta qué punto la filosofía como modo de vida llegó a penetrar los estratos más bajos es una cuestión que sigue abierta al debate. El viejo mito olímpico y el esquema ritual jamás perdieron del todo su importancia en esas clases, a pesar de que se los interpretaba de forma cada vez más alegórica[210]. Lo que nadie discute es que después de Platón y de Aristóteles, la cultura clásica se convirtió en axial.

«Condenados a la extinción»

Hemos visto que, según Eric Voegelin, el juicio a Sócrates no fue solo una sentencia de muerte a Sócrates por parte de la ciudad, sino también una sentencia a muerte a la ciudad por parte de los dioses. Evidentemente Atenas no colapsó en el año 399 a. de C., aunque la conquista definitiva

---

208 ¿Podríamos decir que Platón sufrió los dolores de parto de la filosofía y que cuando Aristóteles la encontró era ya una persona joven y sana? Parménides había incluido la rigurosa argumentación en la agenda del pensamiento griego, aunque su rigor era mucho más intimidatorio que atractivo. Platón desarrolló la argumentación como una herramienta rica y sutil, y a pesar de que regresaba una y otra vez a las mismas pocas preguntas centrales, en lugar de un único sistema coherente para responderlas ofreció una serie de caminos que no siempre eran compatibles (Kahn y Williams, entre otros, están de acuerdo en este punto.) Aristóteles fue el primero en concebir algo parecido a una filosofía metódica, aunque todavía no del modo en el que lo iban a intentar los filósofos modernos debido al lugar central que ocupaban los problemas prácticos en el pensamiento de Aristóteles.

209 En *Philosophy as a Way of Life,* Hadot demuestra que Aristóteles y sus seguidores estaban tan entregados a cierto estilo de vida como antes lo habían estado los seguidores de Platón o los de cualquier otra escuela filosófica.

210 Véase Luc Brisson, *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology* (University of Chicago Press, Chicago, 2004 [1996]).

por parte de Macedonia en el año 322 acabó con su independencia y, según Paul Veyne, la democracia ateniense se había ido convirtiendo incluso antes en el gobierno de los notables que iba a terminar caracterizando a la mayoría de ciudades griegas del período helenístico, incluso cuando sus formas exteriores siguieran siendo democráticas, como era el caso de Atenas[211]. De todas formas, el «alma» de la edad de oro no desapareció, sencillamente se desplazó de la polis en sí. Si el orden de la polis había sido transferido al alma de Sócrates y de allí a la de Platón, lo mismo sucedió a nivel sociológico con el surgimiento de la Academia platónica, a la que siguieron otras escuelas filosóficas durante el siglo IV, la más notable el Liceo de Aristóteles, pero también la estoica, la epicúrea y tantas otras después.

W. G. Runciman nos ayuda a comprender un poco mejor qué le sucedió a la polis griega en el siglo IV y tiene que ver más con el final de una anomalía geopolítica que con la muerte de Sócrates, con la que se relaciona únicamente «de forma espiritual». La idea fundamental de Runciman es que la polis griega era «un callejón sin salida evolutivo», que fue capaz de sobrevivir hasta donde lo hizo solo gracias a su especial situación geopolítica —lo suficientemente cerca como para aprender de sus culturas vecinas pero lo bastante alejada como para que la conquistaran: véase el fracaso básicamente logístico de los persas, que podemos reconocer sin por eso minimizar el heroísmo griego. El callejón sin salida de la polis estuvo determinado por lo mismo que la había convertido en un espacio tan creativo a nivel cultural: jamás se convirtió en un Estado y menos aún en un Estado de Estados. Este Estado ciudadano, conformado por los propios ciudadanos, ni siquiera fue una ciudad-Estado. A pesar de todas las embestidas de Platón contra la democracia ateniense (hay que recordar que Platón también atacó duramente a la oligarquía, única alternativa realista a la democracia de la polis griega quitando la tiranía), en la *República* afirma que, más allá de la ciudad ideal, la filosofía solo podía surgir en una democracia; y a pesar de toda la simpatía que sentía por Esparta, cuando intenta encontrar la segunda mejor ciudad en *Las leyes*, el orador principal no es un desconocido espartano sino uno ateniense. Imposible imaginar que un espartano hablara durante tanto tiempo. Fue la singularidad de la estructura sociopolítica griega, en especial su democracia, lo que la convirtió en el germen de todo lo que seguimos valorando a nivel cultural hasta la fecha, su particular combinación entre lo primitivo y lo ultra sofisticado, único en la historia de la humanidad, pero ese también fue su talón de Aquiles cuando le tocó enfrentarse a una forma de monarquía a gran escala mucho más resistente y cercana que la persa: Macedonia. Según Runciman, únicamente una monarquía del tipo

---

211 Paul Veyne, *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism* (Penguin, Londres, 1990 [1976]).

que los griegos jamás tuvieron —o una oligarquía fuerte como la de Roma o Venecia— habría podido movilizar la fuerza para competir eficazmente en el mundo político de la antigüedad. Las polis griegas eran demasiado pequeñas y estaban demasiado divididas como para resistir un reto tan grande. Si hubo algo parecido a un milagro griego fue su posición geopolítica, que durante casi cinco siglos —desde el VIII hasta casi el final del IV— le otorgó la libertad de llevar a cabo su extraordinario experimento sin tener que pagar un alto precio por su vulnerabilidad político-militar[212]. Ante eso solo podemos decir: ¡aleluya!

Para Runciman, la evolución transcurre siempre en más de un nivel. La evolución biológica, social y cultural son procesos interdependientes, incluso interpenetrativos, pero no idénticos[213]. El fracaso de la polis como experimento social no significó el fracaso de la cultura griega. Aunque, naturalmente, la cultura no puede sobrevivir sin algún tipo de operador social. Antes hemos identificado el vehículo social que permitió la supervivencia de la cultura griega: las escuelas, primero el gimnasio y después las distintas escuelas de filosofía, aunque también las de medicina y otras artes. Mucho tiempo después de haber perdido su independencia política, Atenas continuó siendo un centro cultural a través de las escuelas a las que iban a estudiar tanto griegos como romanos de todos los sitios más tarde. Por supuesto, otro factor importante fue el hecho de que tanto macedonios como romanos admiraban profundamente la cultura griega y la imitaban mucho más de lo que intentaban destruirla. La buena fortuna quiso que para mayor supervivencia de la tradición, el cristianismo, por naturaleza nada partidario de los valores griegos ni de la filosofía en particular, se fuera helenizado gradualmente a partir de las cartas de Pablo o incluso antes, de modo que gran parte de la cultura griega y del pensamiento griego sobrevivieran en el interior de la iglesia, a pesar de que, una vez en el poder, la intolerante iglesia cerrara no solo los templos sino también las escuelas filosóficas.

Pero lo que sobrevivió estaba destinado a renacer una y otra vez. Y lo que sobrevivió dependía muchísimo de la organización. Sin duda el azar

---

212 W. G. Runciman, «Doomed to Extinction», 348-367. Runciman sintetiza de la siguiente forma su argumento para explicar por qué ninguna polis griega fue capaz de seguir el camino que más tarde siguieron Roma o Venecia: «Las polis eran todas, sin excepción, demasiado democráticas», (364).

213 W. G. Runciman, «The Exception that Proves the Rule? Rome in the Axial Age», en *Comparing Modernities: Pluralism versus Homogen[e]ity*, Eliezer Ben-Rafael y Yitzhak Sternberg (eds.) (Brill, Leiden, 2005), 125-140. «En la teoría evolutiva seleccionista» [teoría neutralista de la evolución molecular] hay «un proceso universal que subyace a los niveles hereditarios, que interactúan en la evolución biológica, cultural y social. Las distintas especies, culturas y sociedades son el resultado de distintas secuencias que *dependen de la trayectoria* y en las que la presión selectiva soporta los efectos fenotípicos prolongados de la información transmitida ya sea genéticamente (por cadenas de ADN que pasan de padres a hijos), culturalmente (por imitación o aprendizaje) o socialmente (mediante la imposición de estímulos o sanciones institucionales)» (139).

también jugó su papel, pero es difícil creer que sea la mera casualidad la que haya hecho que Platón y Aristóteles hayan sobrevivido casi intactos, mientras que del pequeño libro de Heráclito —tan pequeño como valioso— tengamos tal vez menos de la mitad, por no mencionar la mayoría de tragedias griegas que se han perdido. Pero de todo lo que se creó, en especial en las décadas posteriores a Sócrates, ha sobrevivido bastante, sin duda lo suficiente como para transformar el mundo en un lugar distinto. Cuando las costumbres del Israel axial se unieron en una extraña relación de amor-odio con las costumbres de la Grecia axial, el resultado fue, y en grado mucho mayor que menor, para bien o para mal, el mundo que tenemos hoy.

8
La era axial III: China a finales del primer milenio antes de Cristo

Una de las características más extraordinarias de la Grecia clásica es que parece haber pasado, en cuestión de generaciones, de una sociedad tribal (en realidad de una sociedad retribalizada) a las puertas de la modernidad. La rapidez absoluta de este cambio se ha atribuido al vigor del último florecimiento. Naturalmente existió una sociedad palaciega en Grecia durante la Edad de Bronce en el segundo milenio a. de C., la micénica, y tuvo gobernantes poderosos, edificios monumentales y escritura. Pero casi todo eso se olvidó durante la Edad Oscura griega, entre el 1200 y el 800 a. de C. aproximadamente, de la que apenas sobrevivieron los recuerdos más brumosos y en la que, de forma muy significativa, hubo una pérdida total de la escritura. Los monumentos de aquella cultura anterior componían unos extraños afloramientos en el paisaje a los que era necesario inventarles leyendas para que tuvieran algún sentido.

La antigua China no podría ser más distinta. En el capítulo 5 hemos analizado la China preaxial —la dinastía Shang a finales del segundo milenio a. de C. y la Zhou occidental a principios del primer milenio a. de C.[1]—. Como hemos visto, la continuidad entre la cultura de la China preaxial y la axial no tuvo equivalente ni en Grecia ni en Israel (más adelante analizaremos la continuidad en India). Esta continuidad fue una consecuencia

[1] De acuerdo con la práctica habitual, he utilizado el sistema pinyin de romanización del chino en todo el texto y hasta he pasado al pinyin algunas citas directas de otros sistemas. No ha sido una tarea fácil para alguien de mi edad, que ha crecido con el sistema Wade-Giles. Para un lector no-sinológico, el sistema pinyin tiene ventajas y desventajas. En esta oración, el

de la continuidad en el sistema de escritura —los grafismos que conocemos de la dinastía Shang son claramente los ancestros de toda la escritura china posterior. Se dice que Confucio enseñaba a sus alumnos una selección de lo que hoy conocemos como el *Libro de Documentos* y el *Libro de los Cantos*, cuyos formatos actuales fueron editados tiempo después de la muerte de Confucio, aunque puede que algunas de sus partes daten del comienzo de la dinastía Zhou y existieran en tiempos de Confucio[2]. Pero la continuidad de la escritura señala ante todo una significativa continuidad en el contenido cultural de los textos. Tenemos una mayor comprensión de las dinastías Shang y Zhou occidental que de la cultura micénica y de la Edad Oscura en Grecia no solo porque contamos con abundante material arqueológico sino también por su notable continuidad textual.

Y, sin embargo, China, desde la época de Confucio (datada normalmente entre el 551 y el 479 a. de C.) hasta su unificación con la dinastía Qin (221 a. de C.), fue tan increíblemente innovadora como la antigua Grecia. Se trata del período del florecimiento de las «Cien escuelas de pensamiento», que tanto por su variedad como por su contenido presagiaron la modernidad de otra forma pero con el mismo nivel que las escuelas griegas. Las *Analectas* confucianas y quienes más tarde veneraron a Confucio como maestro idealizaron la cultura del principio de la dinastía Zhou y la convirtieron en el modelo al que debía regresar la China posterior, pero en ese intento de regresar a lo viejo descubrieron posibilidades extraordinariamente novedosas. A finales del primer milenio, China estaba atravesando una dramática transición desde el régimen «feudal» (en el sentido descrito en el capítulo 5) de la época Zhou al régimen burocrático centralizado del Imperio chino. Como la sociedad idealizada por los confucianos era significativamente distinta de la sociedad que solemos considerar china, primero tenemos que intentar comprender cómo era aquella sociedad, para lo que retomaremos brevemente a algunos temas que abor-

término «Zhou» es más cercano a la pronunciación actual que el término «Chou» del sistema Wade-Giles. Dào Dé Jīng es más cercano que Tao Te Ching. La x y la q, por otra parte, pueden ser todo un desafío. La x es más fácil de comprender en términos como xin si recordamos que en el sistema Wade-Giles era «hsin», y la q es más fácil de comprender en palabras como qi si recordamos que en el sistema Wade-Giles era «chi'i».

2 Cabe recordar que en tiempos de Confucio y durante todo el período preimperial, la enseñanza era fundamentalmente oral a pesar de que existían distintos formatos de textos escritos. En particular se memorizaban el *Libro de los Cantos* y algunos pasajes del *Libro de Documentos*. Los textos escritos con los que contamos no son necesariamente idénticos a los que se refiere Confucio en sus *Analectas*. Los que conocemos como el *Libro de los Cantos* y el *Libro de Documentos* casi con toda seguridad contienen material escrito tiempo después de la muerte de Confucio y lo más probable es que falten partes que estaban disponibles en su época. Véase E. Bruce Brooks y A. Taeko Brooks, *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors* (Columbia University Press, Nueva York, 1998), 255, para conocer la teoría extrema de que en el primer estrato de las *Analectas* no aparecía ninguna referencia al *Libro de Documentos* ni al *Libro de los Cantos* y que los libros que terminaron conociéndose con esos nombres ni siquiera fueron escritos —desde luego no habían sido recopilados— hasta mucho tiempo después de la muerte de Confucio.

damos en el capítulo 5. La transición axial china sucedió en un momento en el que una sociedad gobernada por guerreros se estaba transformando en una sociedad gobernada por burócratas imperiales. Pero ¿cómo era aquella sociedad gobernada por guerreros?

Antes de Confucio

Como mencionamos en el capítulo 5, aunque la sociedad de la dinastía Zhou occidental (1045-771 a. de C.) parezca similar a lo que entendemos por feudal debido a su descentralización, en realidad era una sociedad de linajes ya que los «feudos» no se basaban en una relación contractual entre el señor y el vasallo sino en «regalos» que el rey hacía generalmente a parientes y en ocasiones a otros vasallos leales, y que en principio estaban condicionados para que pudieran ser revocados en cualquier momento[3]. En términos de Weber era una sociedad patrimonial descentralizada, usar el término «feudal» solo serviría para señalar su descentralización. Cabe recordar que la China del principio del primer milenio a. de C. estaba menos poblada y tenía un desarrollo económico y urbanístico menor de lo que tendría a finales de ese milenio. Los «clanes» no chinos se mezclaban con los grupos Huaxia (de China) y gran parte del territorio seguía sin cultivar.

Es probable que en estas circunstancias la monarquía Zhou mantuviera al principio cierto grado de control centralizado pero solo durante uno o dos siglos. Un gobierno centralizado se habría ido desintegrando con el paso del tiempo y la creciente distancia entre los lazos directos. La caída de la autoridad central estuvo marcada por —y casi con toda seguridad precedida por— la caída de la capital de la dinastía Zhou occidental en el año 771 antes de nuestra era y por su traslado desde el valle del río Wei en China occidental —hogar de los Zhou durante mucho tiempo— a Louyang en el este, donde el poder de los Zhou se convirtió en una mera formalidad que dependía de la buena voluntad de los Estados del este, más poderosos y, de hecho, independientes.

El consiguiente período Chunqiu (el de Primaveras y Otoños), cuyo nombre proviene de una crónica que abarca del año 722 al 481 a. de C., fue testigo de un empeoramiento gradual que desembocó en el período de los Reinos Combatientes (450-221 a. de C.), en los que una serie de nuevos avances cambiaron la naturaleza de la cultura y la sociedad china, y promovieron la eliminación de la aristocracia de los guerreros que se había mantenido en el poder durante el período Primaveras y Otoños.

El propio Confucio vivó a finales del período Primaveras y Otoños y se dedicó a observar aquella sociedad con crítica desconfianza. Idealizaba

---

3 Edward L. Shaughnessy, «Western Zhou History», en Michael Loewe y Edward L. Shaughnessy, *The Cambridge History of Ancient China* (Cambridge University Press, Cambridge, 1999), 292-351.

el antiguo período Zhou y fue el primero en «usar lo viejo para criticar el presente», práctica que sus seguidores jamás abandonaron y que algunos gobernantes condenaron con firmeza, entre ellos el primer emperador Qin. Si observamos más de cerca la realidad de la sociedad durante el período Primaveras y Otoños podemos identificar qué cosas ligaban a Confucio a aquella sociedad y qué cosas condenaba de ella.

Mark Edward Lewis describe los «grandes oficios» que conformaban la principal preocupación de la aristocracia durante el período Primaveras y Otoños: el sacrificio, la guerra y la caza[4]. Estos tres oficios estaban fuertemente ritualizados e interconectados entre sí; y al igual que en muchas otras sociedades aristocráticas, el ceremonial ocupaba un lugar central. A pesar de que la palabra *li*, ritual, tendría significados muy distintos en el confucionismo posterior, lo cierto es que ya estaba presente en el formato de aquellos «grandes oficios» en el mismo seno de la antigua cultura Zhou que Confucio aseguraba admirar. El oficio principal era el sacrificio, del que se derivaban la guerra y la caza. Los mecanismos que la sociedad Zhou utilizaba para representarse ante sí misma eran los grandiosos sacrificios en honor a los espíritus y ancestros. Dado que nuestra visión occidental de China está muy influenciada por la figura clave del funcionario civil erudito de la China imperial, es importante tener en cuenta que durante la dinastía Zhou occidental y el período Primaveras y Otoños estamos hablando de una sociedad de guerreros muy distinta, aunque tal vez del mismo género que el Israel premonárquico (pensemos en Sansón y en el David de la historia de David y Goliat), la Grecia de Homero y la India de los Mahabharata. Los guerreros eran los encargados de llevar a cabo aquellos sacrificios tan importantes para la autocomprensión de la sociedad que, en este punto, se parecía a la de la Grecia primitiva, pero no a los primitivos Israel o India, donde los sacrificios los realizaba una clase sacerdotal. En palabras de Lewis:

> En el período Primaveras y Otoños la autoridad política provenía del culto a poderosos espíritus ancestrales y a dioses locales y se realizaba en público a través de ofrendas regulares en altares de templos ancestrales. Los actos que diferenciaban a los gobernantes de las masas eran aquellos «grandes oficios» en los altares y consistían en una manifestación de violencia dirigida de manera ritual bajo la forma de sacrificio, guerra y caza. Esas actividades, vinculadas simbólicamente en el intercambio ritual y el consumo de carne, alcanzaban un apogeo en la ofrenda de seres vivos en el altar. Así, un aristócrata era ante todo un guerrero o sacrificador que quitaba la vida con el fin de alimentar a los espíritus que le daban poder[5].

Lewis incluye a continuación una cita del *Zuo zhuan*, un texto probablemente recopilado en el siglo IV a. de C., pero cuyo material es anterior

[4] Mark Edward Lewis, *Sanctioned Violence in Early China* (SUNY Press, Albany, 1990).
[5] *Ibid.*, 17.

y que hasta la fecha sigue siendo nuestra principal fuente de información del período Primaveras y Otoños:

> Los grandes oficios de la nación son el sacrificio y la guerra. En los sacrificios uno toma la carne de los sacrificios realizados en el templo ancestral y en la guerra [antes de emprender una campaña] uno recibe la carne de los sacrificios realizado en el altar *she*. Estas son las grandes ceremonias en honor a los espíritus[6].

El sacrificio y la guerra (la caza estaba subordinada a ambas, por un lado proveía parte de la carne destinada al sacrificio y, por otro, servía como entrenamiento para la guerra) diferenciaban a los guerreros del resto de la gente común, que no participaba en ninguna de las dos. Es más, el sacrificio reflejaba la organización de la clase de guerreros, que estaba dividida en linajes y se organizaba jerárquicamente siguiendo también los términos del linaje.

En aquella sociedad estructurada según la línea paterna, la primogenitura era un factor clave: el hijo mayor sucedía al padre, por principio aunque a menudo no en los hechos, y los hermanos menores recibían dominios propios. De esos dominios que recibían los hermanos menores, sus hijos menores recibían a su vez una parte todavía más pequeña de la propiedad. Dependiendo del lugar en el que uno se encontraba dentro del sistema de linaje, durante el ritual se reflejaba un sistema formal de rangos que se expresaba en normas que regían el tipo y número de instrumentos apropiados para cada nivel de jerarquía y el grado de sofisticación de la ceremonia.

La arqueología ha descubierto que el llamado sistema ritual Zhou, tan idealizado por Confucio, probablemente no se instauró en el momento en el que se constituyó la dinastía sino que fue el resultado de una gran reforma de los rituales fechada en torno al 850 a. de C., que estandarizó la forma de los instrumentos utilizados en el ritual y la cantidad de instrumentos adecuada para cada rango, una reforma que consiguió imponerse rápidamente a lo largo de todo el universo cultural chino, pero que no se encuentra descrita en ningún texto. Según la importante síntesis que ha hecho Lothar von Falkenhausen tras décadas de descubrimientos arqueológicos, lo que él llama la «Reforma ritual de finales de la dinastía Zhou occidental» probablemente haya sido un esfuerzo por restituir cier-

---

6 *Ibid.*, 17. Traducción al inglés de Lewis [versión en español de los traductores]. Compárese el de James Legge, *The Ch'un with the Ts'ew Tso Chuen*, vol. 5 de los *Cinco Clásicos* (Hong Kong University Press, Hong Kong, 1960 [1895]), 382. Burton Watson ha traducido un volumen de textos escogidos del *Zuo* que es mucho más práctico que el de Legge y tiene el auténtico sabor del texto original, aunque es apenas una pequeña parte del total. Véase *Tso Chuan: Selections from China's Oldest Narrative History* (Columbia University Press, New York, 1989).

ta coherencia a un sistema de vínculos de parentesco que tras 200 años de gobierno Zhou se había vuelto demasiado confuso porque el aumento demográfico de las familias aristocráticas había creado una situación difícil de representar en los rituales. La Reforma restringía drásticamente el número de líneas de descendencia que gozaban de algún tipo de posición social significativa y reducía a muchos aristócratas a una posición de élite de bajo nivel simbolizada en el término *shi*, que a menudo se traduce como «caballero», al que tal vez pertenecía el propio Confucio. Falkenhausen supone también que esta drástica Reforma se justificó en motivos arcaístas como el regreso al período fundacional de los Zhou, que fue solo durante esta Reforma que los reyes Wen, Wu y el duque de Zhou alcanzaron su importancia arquetípica e incluso que durante este período se codificaron las primeras partes del *Shangshu (Libro de Documentos)* y del *Shi (Libro de los Cantos)*[7].

Sea cual sea la fecha exacta del sistema ritual Zhou del cual Confucio se consideraba renovador, lo relevante aquí es reconocer la extrema importancia del ritual desde los tiempos más remotos, es decir, tanto en la dinastía Shang como en la Zhou occidental. Esto no debería sorprendernos ya que el ritual *(li)* ocupa el centro del pensamiento de Confucio y de la tradición confuciana; pero es importante comprender que *li* no significaba exactamente lo mismo durante la dinastía Zhou occidental que más tarde para los confucianos. Falkenhausen nos ayuda a entender un poco mejor aquella importancia temprana del ritual:

> Un ejemplo en el que la arqueología ha comprobado de forma independiente la existencia de un conocimiento textual previo es en el descubrimiento de una relación estrecha entre el orden social y las prácticas rituales requeridas por el culto ancestral de las élites Zhou —los indicios materiales dan abundante testimonio de este vínculo... Por supuesto ese tipo de nexos era habitual en las sociedades primitivas, pero una articulación tan directa entre la posición social y los privilegios durante el ritual se puede dar por hecho más en la China primitiva que en cualquier otra cultura primitiva[8].

La reforma del ritual en torno al 850 a. de C. fue un minucioso esfuerzo por consolidar la clasificación política de los linajes aristocráticos estableciendo los procedimientos e instrumentos apropiados a cada nivel de linaje en los rituales de sacrificio consagrados a los ancestros. Algunos procedimientos estaban reservados para el rey Zhou; otros, para las principales ramas del linaje de la familia real y sus aliados de mayor ran-

---

7 Lothar von Falkenhausen, *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC): The Archaeological Evidence* (Cotsen Institute of Archaeology, Los Ángeles, UCLA, 2006), 156.

8 *Ibid.*, 12.

go afincados en distintos sitios al norte de China; y otros, para los linajes secundarios al servicio del rey o de los gobernantes de los diferentes dominios.

Probablemente la estandarización que la reforma del ritual instauró con extrema rigurosidad fue un esfuerzo por restablecer el orden en una situación ingobernable. Tras dos siglos de gobierno Zhou, decenas de pequeños dominios y algunos de los más grandes se independizaban cada vez más. A nivel cultural existía una sorprendente unión entre las élites —lo demuestra el éxito generalizado de la Reforma—, pero a nivel político era cada vez más difícil para el rey Zhou organizar cualquier tipo de acción conjunta entre unos Estados cada vez más independientes. Además, al igual que en muchas otras sociedades aristocráticas, el honor de una persona y, a través de sus acciones, el honor de sus antepasados, era motivo de preocupación. La guerra era uno de los grandes oficios rituales y a menudo la provocaba algún desaire real o imaginario al honor del propio linaje.

Lewis señala «el carácter altamente protocolar de las campañas militares. Cada etapa de la contienda estaba determinada por rituales especiales que conectaban las acciones en el campo de batalla con los cultos del estado y garantizaban el carácter sagrado del combate»[9]. La declaración formal de los motivos de la campaña era crucial:

> Antes de cada batalla, los guerreros se reunían y se les informaba por qué la voluntad del Cielo, los fundamentos del deber, el honor del Estado y los espíritus de los ancestros exigían que se pelearan aquella batalla. Junto a la adivinación frente a las tablas de los antepasados, la oración por la batalla y el orden protocolar *(ming)*, este juramento encuadraba la carnicería del día en un marco político y religioso. Acordaba las normas de disciplina pero lo hacía de forma que obligaba tanto a comandantes como a guerreros a ofrecer un oficio común a los ancestros y a los dioses[10].

Tal y como cabe esperar de un combate ritualizado, las normas daban a la guerra un carácter formal: había que recibir al ejército invasor con regalos; se acordaba el sitio y el horario de la batalla; si un ejército tenía que atravesar un río y quedaba desorganizado, los adversarios debían esperar a que se restableciera el orden antes de atacar; y si había muerto el dueño de un Estado, se suponía que el ejército invasor tenía que retirarse para no «aumentar el duelo»[11]. No hace falta aclarar que este tipo de guerras las peleaban las élites aristocráticas. Los plebeyos se podían involucrar en actividades de apoyo pero no podían participar en el combate. Lo mismo

---

9 Lewis, *Sanctioned Violence*, 22.
10 *Ibid.*, 25.
11 *Ibid.*, 38.

sucedía con las cacerías protocolares en las que únicamente los aristócratas podían tener como presas animales grandes o peligrosos, los plebeyos solo podían pescar y cazar animales pequeños. Dado que los textos con los que contamos hablan casi exclusivamente de las clases guerreras, sabemos muy poco de las clases de agricultores o artesanos. Puede que algunos conformaran un trasfondo cultural no-Huaxia, pero en cualquier caso estaban unidos al territorio que habitaban y «pertenecían» a quienes lo controlaban. Por lo tanto, la sociedad de la antigua dinastía Zhou era, por varias razones, muy distinta a lo que más tarde iba a ser la sociedad china. Y si bien el ritual tuvo una importancia clave tanto en la antigüedad como tiempo después, su significado fue cambiando drásticamente con el tiempo.

La creación, por parte de la antigua dinastía Zhou, de ramificaciones y linajes aliados en distintas zonas del país, le permitió extender su autoridad por un territorio mayor que el que había controlado la dinastía Shang. Pero en el campo, escasamente poblado y poco cultivado, las cabezas de linaje se establecían en los pueblos y controlaban únicamente el territorio más cercano. Aunque suene poco grandilocuente, el significado original de la palabra *guo* —que más tarde llegó a ser «Estado»— era «capital» de determinado linaje, es decir: era la ubicación del «palacio» del gobernante y, sobre todo, del templo ancestral que era el centro neurálgico de los sacrificios más importantes. A medida que la población iba creciendo y se cultivaba cada vez más tierras, se desarrollaba algo cada vez más parecido a un Estado definido territorialmente[12]. La guerra, que al principio había sido sobre todo formal, se volvió cada vez más seria y los Estados más pequeños comenzaron a ser anexionados por los más grandes. En este proceso, concretamente en el período Primaveras y Otoños (*Chunqiu*), se desplomó la capacidad de los reyes Zhou para sostener cualquier apariencia de orden. No solo había batallas entre Estados incipientes y serios desacuerdos dentro de los linajes (siempre habían existido peleas por la sucesión), sino también batallas entre los linajes de un mismo Estado y hasta entre los sublinajes dentro de los linajes. El sistema ritual que se suponía que iba a imponer el orden en la sociedad era cada vez más vulnerable y a pesar de que el honor jamás dejó de ser una fuente de conflicto, las guerras se empezaron a librar por cuestiones de poder, incluso de hegemonía, y ya no solo por los ancestros. Según Yuri Pines: «En realidad el *Chunqiu* fue un período de desintegración. La usurpación

---

12 En palabras de Falkenhausen: «La idea de un territorio limitado y administrado de forma centralista en China fue una innovación de la dinastía Zhou oriental. A principio de la Edad de Bronce y durante casi todo el período documentado en el *Zuo zhuan* [es decir, el período Primaveras y Otoños] la autoridad política se irradiaba desde la capital del sistema gubernamental *(guo)* y disminuía con rapidez a medida que aumentaba la distancia con la capital ... Durante el período de los Estados Combatientes, en cambio, el significado principal de *guo* pasó a ser más parecido a "estado" que a "capital", y la delimitación exacta del territorio de cada estado se volvió un asunto de gran importancia» (*Chinese Society,* 406).

continua de privilegios de los superiores por parte de sus subordinados condujo a una incesante lucha entre Estados, entre los principales linajes dentro de un Estado y a menudo también dentro de los propios linajes. La historia del pensamiento político *Chunqiu* se puede resumir como el esmerado esfuerzo de los estadistas por poner un punto final a la desintegración, prevenir la anarquía y restaurar el orden jerárquico»[13]. Pero como continúa diciendo Pines, la restauración del ritual *(li)*, que todavía suponía los procedimientos jerárquicos del sistema Zhou antes descritos y no la reformulación conceptual de los confucianos, se seguía ofreciendo como la «panacea universal» para alcanzar dichos fines; aunque una panacea que al parecer jamás llegó a funcionar del todo. Por haber vivido a finales del período *Chunqiu*, Confucio personifica el momento en el que surgió la necesidad de una reforma dramática, aunque la iba a expresar como un retorno a la época de los reyes primitivos.

Antes de resumir el legado del pensamiento del período Primaveras y Otoños que en el período siguiente promovería el surgimiento de la reflexión filosófica, es importante analizar algunos de los profundos cambios sociorreligiosos subyacentes que tuvieron lugar antes del período de los Reinos Combatientes y que nos pueden servir para comprender los avances posteriores. Para Falkenhausen estos cambios son más evidentes en los registros arqueológicos que en los textos. Hubo dos movimientos principales, cada uno resumido en los títulos de los capítulos 8 y 9 del libro de Falkenhausen: «La separación de las élites superiores e inferiores (*ca.* 750-221 a. de C.)» y «La unión de las élites inferiores con las clases plebeyas (*ca.* 600-221 a. de C.)»[14]. La Reforma ritual de finales de la dinastía Zhou occidental en torno al 850 a. de C. «tuvo como consecuencia la degradación de gran parte de la élite posicionada en el estrato superior de una sociedad que tenía solo dos niveles, dominada por el contraste entre quienes tenían una posición y los miembros plebeyos de los linajes, a una capa intermedia recién instaurada y atrapada entre los gobernantes cada vez más poderosos arriba y los plebeyos sin posición abajo»[15]. Parte del problema del período *Chunqiu* provenía del hecho de que esa élite cada vez más poderosa estaba profundamente dividida en Estados cada vez más poderosos a su vez y, dentro de esos Estados, entre los linajes gobernantes y los linajes ministeriales —las divisiones fueron las culpables de que aquella sociedad fuera tan inestable.

La reestructuración de los rituales a mediados del período Primaveras y Otoños, en torno al 600 a. de C., tuvo como consecuencia adicional el mayor aumento de los privilegios de los rangos superiores y redujo los privilegios de las élites más bajas, hasta el punto de llegar casi a eliminar

13 Yuri Pines, *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunquiu Period, 722-453 BCE* (University of Hawái, Honolulu Press, 2002), 89.
14 Falkenhausen, *Chinese Society*, 326-399.
15 *Ibid.*, 370.

sus diferencias con los plebeyos, cosa que finalmente ocurrió durante el período de los Reinos Combatientes[16]. En palabras de Falkenhausen: «La creación de un subgrupo particularmente privilegiado dentro de la élite precedió, y sin duda abrió el camino, al surgimiento de gobernantes despóticos durante el período de los Reinos Combatientes»[17]. Este doble desplazamiento hacia abajo de la élite más baja implicó que progresivamente fuera dejando de existir aquella sociedad de guerreros que hemos descrito al comienzo de la dinastía Zhou occidental, lo que provocó que los tres oficios que definían a aquella sociedad fueron perdiendo importancia poco a poco.

Una característica de la antigua sociedad de los guerreros, que Lewis ha señalado con especial énfasis, es que era particularmente vulnerable a estos cambios, es decir, a la modificación del igualitarismo básico entre las élites de guerreros. Lewis hace hincapié en que los rangos cuidadosamente clasificados de la aristocracia guerrera no deben ocultar el hecho de que «se establecían como agregados que incrementaron una condición aristocrática imprescindible y común a todos los miembros de la élite, que se fundaba en su parentesco y en la participación conjunta en los "grandes oficios"»[18]. Además, *shi*, el nivel más bajo dentro de la jerarquía aristocrática, era también un término genérico que se usaba para designar a cualquier aristócrata, de modo que los rangos superiores eran, por decirlo de alguna manera, «añadidos» a la identificación básica de *shi*. «El rey estaba en la cima de la aristocracia y el *shi* en la base, pero el idioma y los procedimientos rituales del período insistían en que ambos compartían una naturaleza aristocrática común, estaban divididos por su rango pero no por su especie»[19]. Probablemente Confucio era *shi* en una época en la que el término estaba, como veremos, adoptando nuevos significados. Pero si los flamantes gobernantes poderosos de los Reinos Combatientes gobernaban una sociedad de iguales, era porque todos estaban igualmente sometidos a su gobierno. Confucio haría más tarde nuevas distinciones pero basándose en cualidades morales y no en el linaje.

Ha llegado el momento de resumir lo que el período inmediatamente anterior a Confucio le brindó como material para que redefiniera las bases culturales de la sociedad china. Aquí nos enfrentamos a un dilema relacionado con la principal fuente textual del período *Chunqiu*, el *Zuo zhuan*. Este texto es uno de los tres comentarios canónicos al *Chunqiu*, el llamado *Anales de Primaveras y Otoños*, que en realidad son los anales del Estado de Lu que alcanzaron una posición canónica primordial porque su recopilación se atribuyó, casi con toda seguridad de forma errónea, a Confucio. A diferencia de otros comentarios, el *Zuo zhuan* es la extensa e ininterrum-

16 *Ibid.*, 366.
17 *Ibid.*, 365.
18 *Ibid.*, 28.
19 *Ibid.*, 32.

pida historia del período, adaptada de forma incómoda y en parte fallida al formato de un comentario sobre el *Chunqiu*. Aunque existe un acuerdo generalizado en que su recopilación data del siglo IV a. de C., no hay acuerdo respecto a la autenticidad de las fuentes de las que se recopiló[20]. Si fue escrito o ampliamente reescrito por los confucianos en el siglo IV, es difícil que los podamos utilizar como fuente para describir los «antecedentes» históricos de los que derivó el pensamiento confuciano, pero si los discursos que contiene son realmente anteriores a Confucio, nos dan una idea de los recursos culturales disponibles para él. No estoy en posición de ofrecer un juicio sobre este asunto técnico, pero los argumentos a favor de la autenticidad de al menos parte del *Zuo zhuan* me parecen convincentes. Con respecto al motivo de este libro, la duda de si el *Zuo zhuan* relata lo que precedió a Confucio o solo las opiniones de los primeros confucianos es menos importante que las transformaciones en sí.

Hubo dos cambios en la terminología relacionada con la posición social que fueron compatibles con los cambios a largo plazo que Falkenhausen ha retratado ampliamente tomando como base la arqueología; uno es el cambio en el significado del término *shi*, antes descrito como el nivel más bajo en la clasificación aristocrática y que ahora comenzaba a adquirir el significado de «funcionario», incluso de funcionario de bajo nivel, basándose más en la posición social que en la cuna. Durante el período más largo de los Reinos Combatientes, el hecho de que los funcionarios fueran elegidos según el mérito y no la cuna —y conocemos casos de comerciantes a los que se les otorgaron altos cargos— es un indicador de una disminución en la importancia de los linajes hereditarios en todos los rangos excepto en los niveles superiores de la escala social. El término *shi* se siguió utilizando de forma generalizada y llegó incluso a aplicarse a cualquier persona educada o a los eruditos como clase.

Pero hay otro término que no hemos mencionado hasta ahora y que muestra un desarrollo similar desde finales del período Primaveras y Otoños hasta el principio de los Reinos Combatientes, el término *junzi*. Etimológicamente significa «hijo de un señor» y, por lo tanto, aristócrata. Pero en el *Zuo zhuan* descubrimos que incluso los altos ministros lo usaban con matices morales para distinguir a aristócratas que se destacaban éticamente de aquellos que, a pesar de ser aristócratas por nacimiento, no se comportaban de forma *junzi*. La traducción habitual de *junzi* en las *Analectas* es «caballero», aunque a veces se encuentran otras traducciones como «hombre superior». Sea como sea, el término se usa en las *Ana-*

20 Para mayor información sobre el debate en torno a la autenticidad histórica del *Zuo*, véase Pines, *Foundations of Confucian Thought*, 26-39. En *Sanctioned Violence* (1990), Mark Lewis se apoya mucho en el *Zuo* para retratar la sociedad del período Chunqiu, pero en *Writing and Authority in Early China* (SUNY Press, Albanyl 1999) manifiesta dudas respecto a su autenticidad. Falkenhausen se pronuncia bastante a favor de la autenticidad del *Zuo* pues encuentra varias confirmaciones arqueológicas: véase Falkenhausen, *Chinese Society*, en la entrada *Zuo zhuan* del índice.

lectas para hacer referencia a una distinción ética y no genealógica. Lo que revelan estos dos cambios terminológicos es una sociedad en la que la ascendencia aristocrática había perdido en parte su importancia, excepto en los niveles superiores, y en la que la población sin rango genealógico podía compartir de pronto los procedimientos culturales que antes habían sido un privilegio exclusivo de la élite, aunque al hacerlo alteraran su importancia[21].

Un fenómeno interesante a finales del período *Chunqiu*, que representa un guiño de similitud con la polis griega, fue la rápida emergencia como actor político de la población de las capitales de los distintos Estados. La población de la capital *(guo ren)* estaba compuesta tanto por los *shi* como por los comerciantes y artesanos. Según Lewis: «Los habitantes de la capital jugaban un rol decisivo en las peleas internas entre los distintos linajes de la aristocracia y a menudo decidían quién iba a ocupar la sucesión al trono... En épocas de crisis, la población al completo podía llegar a reunirse para decidir la política del Estado»[22]. Pero cuando las tendencias centralistas del período de los Reinos Combatientes se afianzaron, con gobernantes cada vez más fuertes y linajes ministeriales cada vez más débiles, no se volvió a oír hablar de la población de las capitales.

Si es cierto que los cambios terminológicos y otros asociados que describiré más adelante ya estaban «en el aire» un siglo o incluso antes de Confucio, le otorgan una mayor credibilidad a su afirmación de que fue un transmisor y no un creador[23]. Sin embargo, el *Zuo zhuan* solo aporta información anecdótica. No hubo ninguna discusión formal sobre esas modificaciones antes de las *Analectas*, de hecho no hubo «pensadores privados» ni «filósofos peripatéticos» antes de Confucio[24]. Fueran cuales fueran los cambios que estaban en marcha, Confucio fue el primero en pensarlos de forma metódica u «objetiva», por decirlo de algún modo. Si bien las *Analectas* son más aforísticas que sistemáticas, sin duda no nos equivocamos al considerar a Confucio el fundador de la era axial en China.

De todas formas, la magnitud con la que Confucio se pensó a sí mismo como la personificación de la cultura tradicional del período Zhou —los informes indican que algunos avances que creemos suyos en realidad pudieron desarrollarse mucho antes que él— sugiere que Benjamin Schwartz tenía razón al afirmar que Confucio y sus seguidores «representaron unas

---

21 Sobre los cambios en el significado de la palabra *junzi*, véase Pines, *Foundations of Confucian Thought*, 165-171. Hubo un tercer cambio terminológico en paralelo a los de *shi* y *junzi:* durante el período Zhou occidental, el término *baixing* (los cien clanes/apellidos) hacía referencia a la clasificación aristocrática, pero a finales del período Chunqiu llegó a significar «el pueblo» *(min)* porque «una cantidad cada vez mayor de plebeyos conseguían apellidos *(xing)*». *Ibid.*, 44.

22 Véase Lewis, *Sanctioned Violence*, 48, y las notas al pie de página que citan los pasajes del *Zuo*.

23 Véase las *Analectas*, 7:1, donde Confucio habla de sí mismo como un «transmisor y no un creador».

24 Pines, *Foundations of Confucian Thought*, 205-206.

orientaciones culturales *dominantes* del pasado de manera mucho más cierta de lo que lo hicieron algunos de sus rivales posteriores»[25].

Confucio

Hemos empezado este capítulo comparando Grecia y China respecto a su continuidad con el pasado arcaico. Vamos a empezar nuestra reflexión sobre Confucio estableciendo otra comparación con Grecia: si alguien ha ejercido en la historia china una influencia comparable a la de Platón en Occidente, sin duda esa figura es Confucio. La famosa frase de Whitehead de que toda la filosofía de Occidente es apenas una serie de notas al pie de página de Platón, también se podría aplicar a Confucio: toda la filosofía china es apenas una serie de notas al pie de página de Confucio. Aunque evidentemente no todo el pensamiento chino es confuciano —igual que no todo el pensamiento occidental es platónico—, lo cierto es que no ha habido pensador chino importante, fuera cual fuera su «escuela», que no haya tenido que vérselas con Confucio. La diferencia entre ambos se encuentra en el lugar que ocupó cada uno en el desarrollo de sus respectivas transformaciones axiales: Platón está al final de una larga evolución que comenzó con Tales, el primer gran pensador griego cuyo nombre conocemos, y Confucio al comienzo de una larga evolución en la que ocupó el sitio de Tales, es decir, el del primer pensador chino cuyo nombre conocemos, aunque con la misma influencia que Platón.

Es más fácil comprender lo que a primera vista parece una comparación sorprendente si se estudia más de cerca el *Lun yu*, las *Analectas*, el único libro que se conserva de Confucio y prácticamente la única fuente de información que tenemos sobre él. Tanto por su tamaño como por su estilo, las *Analectas* recuerdan a algunos textos de los primeros presocráticos, de Heráclito por ejemplo, sobre todo si contáramos con su texto completo. El libro *Analectas* no es muy largo, la mayor parte es aforística y en lo relativo al desarrollo de una argumentación sostenida, lo superan varios textos de finales del período de los Reinos Combatientes: *Mozi*, *Mengzi*, *Zhuangzi*, *Xunzi*, y también algunos libros colectivos como el *Guanzi* y el *Lüshi chunqiu*. Formalmente, y a pesar de su enorme influencia, las *Analectas* tienen el aspecto de un libro «primitivo». Pero ni siquiera estamos seguros de cuán primitivo es. Normalmente la vida de Confucio se suele datar entre el 551 y el 479 a. de C., pero no hay ningún indicio que nos permita pensar que Confucio escribiera algo. Todo lo que nos ha llegado fue escrito por sus discípulos, no se sabe si durante su vida o después de su muerte, y existe un consenso casi universal en que el libro tal y como nos ha llegado no fue escrito en su totalidad en un mismo pe-

---

25 Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Harvard University Press, Cambridge, 1983), 60. Cursivas en el original.

ríodo. Por lo general existe el acuerdo de que los libros 3-10 o 4-9, o los libros más antiguos, son los más cercanos a la época del propio Confucio. Se cree que los libros subsiguientes, 11-20, y por lo general también los libros 1-2, fueron anexos que sus discípulos o los discípulos de sus discípulos incluyeron más tarde, pero no hay consenso respecto a cuánto más tarde. Algunos creen que el texto completo fue redactado una o dos generaciones después de Confucio y, en el caso más extremo, E. Bruce y Taeko A. Brooks llegan a sostener en su libro *The Original Analects* que la escritura del texto se extendió durante la mayor parte del período de los Reinos Combatientes, con adiciones posteriores que llegaron a la conquista de Qin de la ciudad de Lu en el año 249 a. de C[26].

Brooks y Brooks identifican en los libros tardíos de las *Analectas* algunas respuestas a desarrollos posteriores del pensamiento de los Reinos Combatientes. La principal objeción a esta idea es que los libros tardíos jamás alcanzaron la calidad de argumentación sostenida tan característica del pensamiento de finales del período de los Reinos Combatientes. Si bien incluyo aquí ambas opiniones y hago alguna referencia ocasional a ellas, no me parece necsario tomar postura en esta controversia. El hecho de que las *Analectas* sean un texto importante, tal vez el *más* importante, no se discute y todos los pensadores chinos posteriores han tratado el texto como un todo y construido un «Confucio» que tal vez solo haya existido realmente en la mente de los chinos cultos durante 2000 años.

Al leer las *Analectas,* nuestra única fuente fiable, seguimos sin estar del todo seguros de quién fue Confucio exactamente. Si era aristócrata, con seguridad fue *shi,* el nivel más bajo de la aristocracia en una época en la que las diferencias entre *shi* y plebeyo estaban desapareciendo casi por completo. Fue maestro porque tenía alumnos, discípulos. Probablemente enseñó una versión de lo que más tarde se conoció como las Seis Artes —rito, música, tiro con arco, monta, escritura y aritmética—, «las delicadas artes de la aristocracia»[27], que entonces también querían aprender los plebeyos educados. Más tarde las Seis Artes serían eclipsadas por los Cinco (o Seis) Clásicos, pero claramente no se trataba de textos sino de habilidades. Uno no aprendía cosas *acerca de* los ritos o la música sino a interpretar los ritos y la música, dos actividades en realidad estrechamente relacionadas. El tiro con arco y la monta eran artes militares, es más, Brooks y Brooks sostienen que la parte más antigua de las *Analectas,* el libro 4, tiene valores militares, aunque a mí no me parece tan evidente.

No hay duda de que había muchos maestros de las artes aristocráticas y desde mucho antes que Confucio. Lo que lo convirtió en una figura única al comienzo de una nueva etapa en la cultura china fue que no solo

26 Véase Brooks y Brooks, *The Original Analects,* Apéndice 1, *The Accretion Theory of the Analects,* 201-248.

27 Michael Nylan, *The Five «Confucian» Classics* (Yale University Press, New Haven, 2001), 20.

se interesó por enseñar las artes específicas, incluso los ritos y la música que acabarían ocupando un lugar central en la tradición confuciana, sino que ante todo se preocupó por lo que podríamos llamar la «formación» de sus alumnos, es decir su desarrollo ético como personas y su actitud ética ante el mundo. También le preocuparon mucho el penoso estado de la sociedad de su tiempo y la pérdida de las tradiciones que, según él, habían garantizado en otros tiempos una mayor estabilidad y dignidad a todo el pueblo. Lo que no se puede negar es que Confucio fue un hombre de una integridad extraordinaria que causó una gran impresión en sus alumnos y que las generaciones posteriores jamás olvidaron.

Al revisar sus enseñanzas, es necesario empezar analizando el debate sobre cuál de sus dos términos clave es más importante: *ren* (traducido por Waley como «bondad») o *li* (traducido por Waley como «ritual»)[28], e incluso preguntarnos si realmente es necesario elegir uno. Según Brooks y Brooks, *ren* es un término clave en el libro 4, para ellos es el libro más antiguo y el único del que podemos estar relativamente seguros que describe las verdaderas opiniones del Confucio histórico. *Ren* aparece en varios fragmentos de ese libro, mientras que *li* solo aparece mencionado una vez y de paso. Todo el mundo está de acuerdo en que *ren* es un término muy poco habitual en textos anteriores a las *Analectas* y muy habitual en ellas. Pero no es fácil descifrar su significado previo a los confucianos debido a sus raras apariciones. Siempre se dice que el carácter de *ren* está compuesto por el de persona, ser humano —que también se pronuncia *ren*— y el del número dos. Puede que al principio se usara con el significado de «guapo», «valiente» o, tal vez en un juego con el término para ser humano: «viril», y es probable que fuera una cualidad aristocrática y no una virtud ética. En las *Analectas*, *ren* es claramente un término ético pero aun así su significado no queda del todo claro, como indican las distintas traducciones que existen de él.

Si el libro 4 es el más antiguo y el más cercano a Confucio, ya en su comienzo encontramos algo muy misterioso, muy impreciso respecto al término *ren*:

> Y el maestro dijo: Jamás he conocido a nadie que ame el *ren* y odie el no-*ren*. Todo aquel que ama el *ren* no pone nada por encima. Todo aquel que odia el no-*ren* es en sí mismo *ren* porque jamás permite que el no-*ren* se acerque a su persona. ¿Hay alguien que haya puesto todo su esfuerzo en *ren* durante un solo día? Jamás he conocido a nadie que no tenga la *fuerza* suficiente para cumplir esa tarea. Tal vez haya alguien pero personalmente no lo he conocido (4:6)[29].

---

[28] Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (Allen and Unwin, Londres, 1938).

[29] Traducción tomada de Brooks y Brooks, *The Original Analects*, 14. He reemplazado la romanización idiosincrática que hacen los Brooks por la pinyin [versión en español de los traductores].

Ni siquiera el propio Confucio afirma ser *ren*:

> Y el maestro dijo: Jamás me atrevería a considerarme sabio (*sheng*) o *ren*. Lo único que se puede decir de mí es que avanzo en mis estudios sin descanso y que instruyo a otros sin cansarme (7:34)[30].

Cuando sus discípulos le piden una definición de *ren* la respuesta suele ser evasiva, y cuando preguntan si tal o cual persona es *ren*, la respuesta suele ser negativa. De todas formas, Confucio dice que el *ren* no es algo lejano:

> Y el maestro dijo: ¿Es el *ren* de verdad inalcanzable? Si realmente deseamos el *ren* lo encontraremos justo a nuestro lado (7:30)[31].

Lo que podemos deducir de estos fragmentos es que a pesar de que el *ren* está cerca y que quien lo ama no pone nada por encima, nadie, ni siquiera el propio Confucio ha sido capaz de ponerlo en práctica, aunque todos tengan la fuerza para hacerlo. Especialmente los últimos libros de las *Analectas* están llenos de la sustancia del *ren*, haciéndonos creer que el *ren* es la mayor virtud porque incluye a todas las demás, pero jamás pierde del todo su naturaleza misteriosa. Hay algo que pone al *ren* por encima de la vida cotidiana. Y este es uno de los indicios que demuestran que las *Analectas* no son el texto totalmente secular que han creído que era tanto los chinos como los occidentales.

Si pensamos en algunas traducciones habituales, la de «bondad» de Waley transmite la generalidad del término, igual que la frecuente traducción como «benevolencia» que, según Graham, es apropiada como traducción principal solo a partir de Mencio[32]. Pero tanto «bondad» como «benevolencia» son demasiado fáciles de identificar con nuestro propio vocabulario moral y, como añade Ames, pierden la riqueza del término: «El *ren* es la persona entera: el cultivo de su sensibilidad cognitiva, estética, moral y religiosa ... El *ren* no es solo mental, también es físico, sus posturas y sus comportamientos, sus gestos y su comunicación corporal». El *ren*, escribe: «No se alcanza fácilmente... Es algo que hacemos y en lo que nos convertimos»[33]. Sin duda *ren* es un término ético, como señala Heiner

---

30 Traducción de Roger T. Ames y Henry Rosemont Jr., *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (Ballantine Books, Nueva York, 1998), 119 [versión en español de los traductores]. He dejado de lado la traducción que hace Ames de *ren* como «persona autorizada» porque por el momento prefiero dejar abierta la discusión sobre la traducción del término.

31 Traducción de Waley, *Analects of Confucius*, 129 [versión en español de los traductores]. Según la numeración de Waley es el 7:29. He reemplazado la traducción que hace Waley de *ren* como «bondad» por el motivo mencionado en la nota anterior.

32 A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (Open Court, La Salle, 1989), 112-113.

33 Ames y Rosemont, *The Analects of Confucius*, 49.

Roetz: el principal término ético en el confucionismo[34], pero a pesar de eso no es teórico, al menos no en una primera instancia: es performativo, enactivo y mimético, aunque incita al pensamiento.

Teniendo en cuenta la cercanía del término *ren* con el concepto de ser humano, según Roetz podemos traducir *ren*, la virtud, como «humanidad», pero no en el sentido de «raza humana» —cosa que a veces se hace y en esto coincido con la objeción de Ames a traducirlo «humanidad» como cualidad implícita de los seres humanos. «Humanidad» intenta reflejar el componente de aspiración a un ideal que, aunque cercano, no se alcanza fácilmente en la práctica. Sin embargo, es una norma o valor, más aún es *la* norma o valor con la que debemos juzgar el comportamiento de los hombres. A pesar de que está arraigada en la vida corporal y social, se trata de algo universal[35]. Herbert Fingarette, de quien por lo general se cree que subordina el *ren* al *li*, da una definición de *ren* que resume muy bien su pretensión de universalidad: «La sociedad son hombres que se tratan como hombres»[36] —una definición casi kantiana, tratar a otros seres humanos como fines en sí mismos—. Tal vez comprendamos mejor cómo opera la humanidad en la práctica de los confucianos después de considerar su término complementario, el *li*.

Lo llamativo de la primera aparición del término *ren* —en el libro 4, si Brooks y Brooks no se equivocan— es que aparece prácticamente fuera de contexto. Fueran cuales fueran las «artes» que Confucio enseñaba a sus alumnos, le preocupaba profundamente su formación personal y les fijó una meta ética muy elevada, prácticamente inalcanzable. Con el tiempo veremos que *ren* sí tiene un contexto por más inhóspita que haya sido su primera aparición. Pero sin duda la esencia de las enseñanzas de Confucio era el *li* y es casi imposible introducir una reflexión sobre el *li* sin ocuparnos antes un poco de su contexto. Fingarette sostiene, de forma convincente, que el contexto clave es el *Dào*, el Camino. *Dào* es un término importante tanto en las *Analectas* como para la mayoría de los pensadores del período de los Reinos Combatientes, pero su significado cambia según el pensador y sería un error considerar que siempre ha tenido el significado que le dieron aquellos a quienes terminamos identificando como daoístas. En las *Analectas*, el *Dào* no es tanto el Camino del cosmos como el Camino de los ancestros, el Camino de los reyes antiguos, el Camino de los caballeros *(junzi)*. En las *Analectas*, el *Dào* va emparejado al término *dé* (poder, fuerza, virtud), muy distinto a lo que sucederá luego en el *Dào*

---

34 Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age* (SUNY Press, Albany, 1993 [1992]), 123, donde se cita la *Lüshi chunqiu:* «Confucio considera el ren lo más alto».

35 Aquí me alejo de la postura de Ames, quien considera que, dado que el *ren* es definitivamente relacional, también tiene que ser particularista. Véase Ames y Rosemont, *The Analects of Confucius,* 20 y sigs. Estoy de acuerdo con Roetz en lo relativo al universalismo de *ren*. Véase Roetz, *Confucian Ethics,* 119 y sigs.

36 Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (Harper Torchbooks, Nueva York, 1972), 77.

Dé Jīng. En las *Analectas*, y casi continuando con el mismo uso antiguo Zhou del término, *dé* es el «carisma» del gobernante, el poder que atrae al pueblo y lo dirige hacia la práctica del Camino. Confucio efectivamente atribuye el *dé* a los reyes primitivos, creadores —según él— de una forma ideal de gobierno; pero lo generaliza como atributo de los caballeros, de cualquier auténtico seguidor del Camino[37].

El Camino tiene una dignidad propia que en ningún lado se encuentra tan claramente expresada como, de nuevo, en el libro 4: «El Maestro dijo: "Si por la mañana escuchas el Camino, por la noche mueres tranquilo"» (4:8, traducción de Waley)[38]. Sin embargo, para Fingarette el *li* especifica las acciones indispensables para seguir el Camino y su significado básico es «ritual»[39]. Si confiamos en el *Zuo*, a finales de la época *Chunqiu* la idea de ritual —que a comienzos de la dinastía Zhou se representaba en los «grandes oficios»— se había generalizado y extendido a una gran variedad de situaciones aunque seguía incluyendo las ceremonias religiosas más importantes, solo que ahora además incluía otras áreas que podríamos considerar dentro del ámbito de las costumbres o de la buena educación y que, si se llevaban a cabo correctamente, eran percibidas como las bases de la estabilidad social. En las *Analectas*, sobre todo en el libro 10 aunque no exclusivamente allí, se encuentran varios ejemplos heterogéneos de *li*, algunos incluso pueden llegar a sonar un poco triviales —por ejemplo: «No se debe sentar en una alfombra que no esté recta» (10:9 en la traducción de Waley)[40].

Si Confucio empezó como instructor de rituales, lo más probable es que se especializara en los detalles del sacrificio y en las actitudes apropiadas en otras situaciones sociales. Pero en su interés por formar a los discípulos aspiró, al menos de forma tentativa, a generalizar el *li* como una forma de relacionarse con el mundo y con los compañeros humanos, lo que a su manera muestra la misma profundidad ética que el *ren*. En el extremo opuesto a lo que sería la alfombra recta, Confucio describe el comportamiento adecuado —con su formulación minimalista, la no acción *(wú wéi)*— del sabio gobernante Shun, anterior a las dinastías Xia, Shang y Zhou: «Y el maestro dijo, "Sin duda Shun era de los que sabía gobernar mediante la no-acción *[wú wéi]*. ¿Cómo? Se sentaba con respeto en el trono mirando hacia el sur —y eso era todo lo que hacía"» (15:5, trad. de Leys). Simon Leys, cuya traducción estoy utilizando aquí, insiste en sus artículos que la «no acción» también podría traducirse como «no interferencia» y que el sentido ético de la actitud de Shu radica en que «establece

---

37 Graham, *Disputers of the Tao*, 13.

38 Por más social y político que sea el uso de *Dào* según el significado confuciano habitual, aquí parece cargar también con un significado transmundano. ¿O se podría decir que la sociedad ideal de Confucio, el Camino de los ancestros, era en sí algo sagrado?

39 Fingarette, *Confucius*, 19-20.

40 Esto se suele incluir en 10:12 en otras traducciones.

un modelo moral y su virtud *(dé)* se propaga entre la gente»[41]. Si unimos lo dicho sobre la alfombra recta y lo de mirar al sur vemos que el modo de sentarse estaba lejos de ser un gesto trivial.

Por lo tanto, el ritual es un modo de relacionarse y un modo de gobernar. En las *Analectas* a menudo se lo diferencia del gobierno a través del castigo. En la sociedad ideal no existirían ni el castigo, ni las ejecuciones ni las mutilaciones porque las personas actuarían siguiendo el ritual: «Y el maestro dijo: "Si se las gobierna con maniobras políticas, si se las contiene con castigos: las personas se vuelven astutas y pierden la vergüenza. Si se las gobierna con virtud *(dé),* si se las contiene con los ritos *(li):* desarrollan el sentimiento de vergüenza y el sentido de participación"» (2:3, trad. de Leys). Pero el gobernante no es el único al que le puede resultar útil el ritual. El caballero *(junzi)* que actúa siguiendo el ritual también puede influir a quienes forman parte de su entorno: «El Maestro quería convivir con las Nueve Tribus Bárbaras. Alguien dijo: "Pero son salvajes. ¿Cómo se la arreglará?". A lo que respondió: "¿Cómo van a ser salvajes cuando un caballero viva entre ellos?"» (9:14, trad. Graham)[42].

Si el *li* no es solo una colección heterogénea de comportamientos habituales que se pueden resumir, como a veces hace Roetz, en la expresión «ética convencional», es porque Confucio le da una nueva perspectiva. Creo que Fingarette no se equivoca en este punto al rechazar el sentido despectivo que tienen (en la cultura moderna) palabras como «convención» o «tradición», y en cambio señala hasta qué punto el hombre que decía ser solo un transmisor y no un creador estaba en realidad diciendo algo nuevo, algo que nunca se había dicho antes en la historia china. Según Fingarette, Confucio ofrecía:

> ... un nuevo ideal de comunidad universalista basado en costumbres compartidas. El *contenido* de su propuesta era fundar la nueva comunidad como tradición. Pero además encontró un tipo de discurso *formal* muy poderoso desde el cual popularizar ese ideal, es más utilizó el tipo de discurso más profundamente arraigado en la cultura humana —el narrativo, especialmente el mito narrativo o la fábula de un pasado lejano...
>
> Confucio percibía a la humanidad a través de los símbolos de la ceremonia y, por lo tanto, de la tradición. Para alguien como él, era particularmente apropiado recurrir a la formulación narrativa en su versión más habitual —la narrativa de un pasado lejano—. Por eso el contenido de sus enseñanzas coincide a la perfección con la más antigua y tal vez más evocativa de todas las manera de pensar sobre el significado de la vida. Aunque este uso de la forma narrativa se considera un tipo de pensamiento «arcaico», no es en absoluto más arcaico en Confucio de lo que lo es en la

41 Simon Leys, *The Analects of Confucius* (Norton, Nueva York, 1997), 192 [versión en español de los traductores].

42 Graham, *Disputers of the Tao,* 15.

novela o el teatro contemporáneo. Confucio puso la narrativa de un pasado mítico al servicio de un nuevo ideal basado en percepciones radicalmente nuevas sobre la naturaleza y los poderes esenciales del hombre[43].

Fingarette rechaza la creencia habitual que considera a la tradición como el peso muerto del pasado, algo dado intrínsecamente, incuestionable, por uno más riguroso de la tradición como ciertamente operaba en las sociedades «tradicionales», a saber: algo que se revisaba constantemente y se reinterpretaba ante las nuevas circunstancias. Y para demostrar que esta era la opinión de Confucio, cita un párrafo esencial de las *Analectas*: «Y el maestro dijo: "Quien revisando lo viejo conoce lo nuevo, está preparado para ser un maestro"» (2:11, trad. Waley). La idea de Fingarette es que solo a través de la tradición o las costumbres (eso que los antropólogos llaman cultura) los seres humanos pueden actuar sin guiarse únicamente por el instinto o el condicionamiento, y que las circunstancias siempre requieren que la tradición sea repensada, «reanimada». Sin esta reanimación, la tradición estaría efectivamente muerta, pero el *li* que transmitió Confucio estaba vivo y trabajaba, como dice Fingarette, para «reunir» a los seres humanos[44].

Regresemos un momento a lo que Fingarette llama el «discurso *formal*» en el que las *Analectas* arraigan la visión de una nueva comunidad, la narrativa de un pasado lejano. Gran parte del contenido de esa narrativa, aunque readaptado para satisfacer las necesidades del momento, se encuentra en el capítulo 5, en la sección que habla de China durante las dinastías Shang y Zhou occidental, y en la primera sección de este capítulo. Fingarette lo llama el «mito narrativo», y lo es, pero está contado como si fuera historia y claramente tiene alguna relación con la historia tal y como la conocemos. Cuando Confucio habla de la cultura en la dinastía Shang y a comienzos de la dinastía Zhou, ante todo del rey Wen y del duque de Zhou, está hablando de cosas que creemos que han existido realmente. Pero también habla de la dinastía Xia, que hasta ahora no tiene ningún fundamento histórico, y de reyes anteriores a la dinastía Xia —como Yao y Shun—, donde seguro nos encontramos ya en el ámbito del mito. La separación entre mito e historia jamás es sencilla y el hecho de que se presente al mito chino como parte de la historia es en sí mismo muy significativo. Algunos pensadores posteriores mencionan reyes todavía más antiguos para legitimar sus opiniones. Y si bien el contexto es muy distinto, China nos recuerda a Israel y se diferencia de Grecia e India por su apego a la

43 Fingarette, *Confucius*, 65, 67-68 [versión en español de los traductores].

44 *Ibid.*, 68-69. Continúa diciendo: «Así, la perspectiva de una unidad entre los hombres no era únicamente política —aunque incluso solo con esto la perspectiva confuciana ya sería una de las más grandiosas y exitosas de todas las perspectivas políticas registradas en la historia—, también era filosófica, incluso religiosa. Mostraba la humanidad, sagrada y maravillosa, que se encontraba en comunidad, y la comunidad como algo arraigado en las formas de vida heredadas» (69).

historia o quizá deberíamos decir a la «mitohistoria» como la forma que caracteriza su cultura[45].

Ahora podemos regresar a nuestra investigación sobre qué término es más importante, si *ren* o *li*. Hay dos párrafos en las *Analectas* que se usan para dar respuestas diametralmente opuestas a esa pregunta. Cabe recordar que las *Analectas* es un libro aforístico, en el mejor de los casos anecdótico, y que no es un trabajo metódico ya que jamás desarrolla por sí solo vínculos sistemáticos entre sus términos clave. Bajo esas premisas, hay muchas contradicciones aparentes y es imposible evitar diversas interpretaciones. Pero volvamos a los fragmentos:

> Yan Yuan preguntó sobre el *ren*. El Maestro dijo: «*Ren* es vencer al yo y regresar al *li*. Si durante un solo día uno consiguiera vencer al yo y regresara al *li*, el mundo entero se uniría en el *ren*. La práctica del *ren* procede del yo, jamás de los otros».
>
> Yan Hui dijo: «Me gustaría conocer los pasos en concreto». Y el Maestro respondió: «No mires lo opuesto al *li*. No escuches lo opuesto al *li*. No hables de lo opuesto al li. No hagas nada opuesto al *li*».
>
> Yan Hui dijo: «Aunque no soy inteligente deseo cumplir esas palabras» (12:1, trad. Roetz)[46].

En este fragmento parece que el *li* tiene prioridad sobre el *ren* porque «regresar al *li*» parece ser la propia definición de *ren*. Pero también está este otro fragmento: «El maestro dijo: "¿De qué sirve el *li* a un hombre que no es *ren*? ¿De qué le sirve la música *(yue)* a un hombre que no es *ren*?"» (3:3, trad. de Waley)[47]. En este caso el *ren* parece una precondición

---

45 Véase William McNeill, *Mythistory and Other Essays* (Chicago University Press, Chicago, 1986). A. C. Graham comenta de la siguiente forma el papel central que jugó el confucionismo en la transmisión de la tradición histórica: «La fuerza de los confucianos residía en que, como guardianes de la tradición Zhou, eran guardianes de la cultura china como tal. Jamás se los podría tratar como a una escuela más, a menos que —como hizo el primer emperador que estableció que la historia empezaba con él o como Mao Zedong durante la Revolución Cultural— se los pueda derribar hasta sus ruinas para levantar una fundación completamente nueva. Se puede añadir que, dado que el confucianismo arraiga todas sus ideas generales en el minucioso estudio de las costumbres existentes, las artes y los precedentes históricos, fue la única escuela que alimentó la promesa de una integración plena del individuo en su cultura, comunidad y cosmos, lo cual debe ser parte del secreto de su inmortalidad en el ámbito social Chino». *Disputers of the Tao*, 33.

46 Roetz, *Confucian Ethics*, 122 [versión en español de los traductores]. He reemplazado los términos originales en la traducción de Roetz y he revisado ligeramente el fragmento bajo la luz de otras traducciones. Vale la pena mencionar que en los primeros fragmentos de las *Analectas* Yan Yuan, a menudo llamado Yan Hui, parece comprender mejor que nadie el término ren, tal vez mejor que el propio Confucio, de modo que es un poco extraño que en este fragmento se muestre confundido. También vale la pena mencionar que en esos primeros fragmentos, tal vez debido a su cercanía con *ren*, Confucio trata a Yan Yuan como «el discípulo amado», la mayor promesa entre sus discípulos, pero murió joven.

47 Una vez más he reemplazado la traducción de Waley por los términos originales en chino.

indispensable para el *li*, sin la cual este sería inútil, de modo que *ren* tiene prioridad sobre *li*[48].

Tal vez Fingarette nos puede ayudar a comprender que lo que parece una contradicción en realidad es una complementariedad, y para hacerlo utiliza la música, que por lo general va unida al *li* en las *Analectas*:

> Las acciones que forman parte del *li* no se cumplen solo de memoria, como meras representaciones que siguen una fórmula; son actos sutiles e inteligentes que muestran una mayor o menor sensibilidad al contexto, una mayor o menor honestidad en la representación. En este caso estaría bien tomar como referencia a la música, de la que Confucio era un admirador. Podemos diferenciar las interpretaciones sensibles e inteligentes de las aburridas o poco perceptivas; y en la interpretación podemos identificar la confianza y honestidad, o tal vez la duda, el conflicto, la «impostura», la «intención de sentimentalidad». Todo esto lo percibimos *en* la interpretación; no nos hace falta mirar la psique o la personalidad del intérprete...
>
> De la misma forma se puede identificar si un acto es *ren* observando cómo lo realiza *determinada* persona y, más específicamente, si al hacerlo demuestra que trata a las demás personas involucradas con la misma dignidad que a sí mismo en virtud de su participación conjunta en el *li*[49].

Evidentemente, para Fingarette *ren* y *li* son dos caras de una misma moneda, en la que cada una supone a la otra.

Roetz también ve una complementariedad aunque prefiere darle a *ren* un estatus moral «superior» que a *li*. Para él, *li* indica la moral convencional (*Sittlichkeit*, en términos hegelianos), mientras que *ren* representa la moral posconvencional, una moral basada en principios éticos universales (*Moralität* en términos hegelianos/kantianos), y usa las etapas del desarrollo moral del niño de Lawrence Kohlberg para asignarle a *li* las etapas 3 y 4, el nivel de moral convencional, y a *ren* la etapa 6, el nivel superior del razonamiento moral posconvencional[50]. Roetz también compara el *ren* a otro término «posconvencional», el *yi*, que a menudo se traduce como «correcto», «rectitud» o, según Roetz, «justicia». En cualquier caso tanto el *yi* como el *ren* se encuentran en lo que Brooks considera la parte más antigua de las *Analectas*, el libro 4: «El Maestro dijo: "La relación de un caballero con el mundo es la siguiente: no tiene preferencias ni

48 Kwong-Loi Shun ha escrito un artículo muy interesante en el que estudia ambos fragmentos, se esfuerza por demostrar que uno tiene superioridad sobre el otro y encuentra una forma de reconciliarlos. Véase su texto «Ren and Li in the Analects» en *Confucius and the Analects: New Essays*, Bryan W. Van Norden (ed.) (Oxford University Press, Nueva York, 2002), 53-72.

49 Fingarette, *Confucius*, 53-54. Fingarette deja sin traducir los términos clave.

50 Para conocer mejor la versión de Roetz sobre el esquema de Kohlberg, véase *Confucian Ethics*, 26-27. Puede que Roetz estuviera influenciado por Jürgen Habermas, quien utilizó el esquema de Kohlberg en varias publicaciones.

prohibiciones. Cuando considera que algo es correcto, se mantiene unido a él"» (4:10, trad. de Brooks). «El Maestro dijo: "El caballero aprecia lo correcto; el hombre común, lo que le beneficia"» (4:16, trad. de Brooks). Más adelante discutiremos un poco más el término *yi* cuando hablemos de Mencio[51].

Estoy de acuerdo con Roetz en su esfuerzo por rescatar a Confucio y a los confucianos de aquellos que niegan su universalidad ética y juzgan la ética confuciana como «una ética de grupo», carente de cualquier norma que permita a los individuos juzgar las convenciones del grupo. Pero en contra de Roetz, sostengo que Fingarette, a pesar de su insistencia en el yo confuciano como un ser social y no psicológico (teoría en la que prefiero no entrar), no considera la ética confuciana una «ética de grupo» en un sentido despectivo. Por el contrario, creo que Fingarette, al hacer hincapié en la revisión de la tradición a la luz de las nuevas circunstancias, en realidad eleva *li* al mismo nivel de universalidad ética que *ren*.

Sin embargo, me gustaría avanzar un poco más con Roetz destacando el elemento ético universal que se encuentra en las *Analectas*. Partiendo una vez más del *ren*, en el fragmento 12:2 de las *Analectas* se agrega algo nuevo:

> Zhonggong preguntó sobre *ren*. El Maestro contestó: «En la vida pública, compórtate como si estuvieras frente a un huésped importante. Dirígete a la gente común como si estuvieras supervisando un gran sacrificio. No impongas a los demás lo que no deseas para ti y no provocarás la mala voluntad personal ni política»[52].

Aquí encontramos una de las varias versiones de la regla de oro de las *Analectas*, que siguen en esta dirección y amplían la advertencia de tratar a los demás, tanto en la vida privada como pública, con la mayor dignidad. Esto se presenta como posible explicación de *ren*.

Hay otro término clave que también se convierte en una de las reglas de oro de las máximas, un término que no hemos mencionado antes pero que se suma a la riqueza del vocabulario confuciano:

> Zigong preguntó: «¿Hay algo que se resuma en una única palabra y que, por su naturaleza, pueda guiarnos durante toda la vida?». Y el Maestro respondió: «Sí, diría es que el *shu*: No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan» (15:24, trad. de Roetz)[53].

---

51 *Ibid.*, 111-118. Shun también compara el *yi* y el *ren* en contraste con el *li*. Véase el texto de Shun, «Ren and Li», 68-69. Igual que en el párrafo citado antes, Brooks y Brooks traducen *yi* como «lo correcto». Shun lo traduce como «la corrección». Leys, al igual que Roetz, prefiere traducirlo como «justicia».

52 Traducción de Ames y Rosemont en *The Analects of Confucius* —he omitido la traducción de ren [versión en español de los traductores].

53 Roetz, *Confucian Ethics*, 133 [versión en español de los traductores].

Roetz deja *shu* sin traducir con la intención de cuestionar la traducción habitual de «reciprocidad» como algo que potencialmente contempla un cálculo utilitario, un nivel de razonamiento moral menor al que, según él, se está haciendo referencia en este fragmento. Señala que el término *shu* se traduce más a menudo como «perdón» o «indulgencia» y propone que la mejor traducción sería «imparcialidad», haciendo hincapié en su universalidad como norma. *Shu* aparece en otro fragmento clave, el 4:15, que Roetz traduce así:

> El Maestro dijo: «¡Shen! Mi camino *(dào)* se difunde de una única manera». «¡Es cierto!», respondió Zengzi. Cuando el Maestro se marchó, los demás discípulos preguntaron: «¿Qué quiso decir?». Y Zengzi respondió: «El camino del Maestro es la benevolencia y la imparcialidad (*zhongshu*), eso es todo»[54].

Aquí vuelve a aparecer *shu*, esta vez unido al término *zhong*, que por lo general se traduce como «lealtad» pero que tiene una enorme variedad de significados, tantos que en este caso parece que el mejor es «benevolencia». Según Roetz, la regla de oro es un procedimiento formal, no una virtud, porque solo así se puede universalizar y dejar de depender del contexto[55]. Sin embargo, todavía necesita alguna hipótesis de fondo de algún concepto ético universal que establezca qué es lo que uno quiere o no quiere que le hagan. Y esto es exactamente lo que le proporcionan *ren*, *shu* y *zhong* (humanidad, imparcialidad, benevolencia).

Fingarette ha puesto el acento en el lugar que ocupa *li* en las *Analectas* y ha señalado que Confucio interpretaba el término *li* dándole un sentido de la vida como ceremonia, dentro de la cual —y solo dentro de la cual— los seres humanos pueden convertirse en hombres. Es desde este punto de vista que ve «lo secular como sagrado», subtítulo de su libro. Pero no queremos que esta idea venga sencillamente a reforzar la percepción del confucionismo como una filosofía secular y no como una religión. Probablemente sea correcto ver esto que únicamente los occidentales modernos han denominado «ismo» como algo que no tiene por qué llamarse, una vez más, como solo los occidentales modernos la han denominado, «religión»[56]. Pero al confucionismo no se le puede negar el adjetivo «religioso». Muchos de sus términos clave —*Tian, Dào, de, ren, li* (después de todo, *li* jamás pierde su significado básico de ritual religioso)— señalan algo más allá del mundo cotidiano, tienen un aura sagrado que jamás pierden y que mucho más tarde el neoconfucionismo se encargará de reafirmar.

---

54 *Ibid.*, 142, transcrito exactamente igual [versión en español de los traductores].

55 *Ibid.*, 135.

56 Véase Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Macmillan, Nueva York, 1962).

Hay un término inequívocamente religioso que no aparece con frecuencia en las *Analectas* pero que, sin embargo, está presente en algunos momentos importantes: *Tian*, Cielo. También en este caso se percibe un esfuerzo por sostener la secularidad del confucionismo argumentando que *Tian* ya no tiene ningún significado religioso sino que es un término que se aplica a la «naturaleza». Sin embargo, en todas las culturas premodernas «naturaleza» es generalmente un término religioso —incluso *physis*, la palabra griega para «naturaleza» significaba algo vivo, en desarrollo y digno de respeto—. Inclusive el particular aspecto del Cielo en las *Analectas* incluye algo claramente distinto a cualquier significado que podamos asignarle a la «naturaleza». Por ejemplo:

> Cuando fue apresado en Kuan, el Maestro dijo: «¿Acaso cuando murió el rey Wen, la cultura *(wen)* dejó de existir? Si el Cielo de verdad hubiese querido que aquella cultura desapareciera, un mortal de nuestros días jamás habría podido vincularse a ella como lo he hecho yo. Y si el Cielo no tiene la intención destruir aquella cultura, ¿qué puedo temer de los habitantes de Kuan?» (9:5, trad. de Waley).

Lo que hacía que Confucio fuera algo más que otro maestro de las Seis Artes era su misión —o su «mandato» si consideramos la idea posterior de que Confucio fue un rey sin corona, el verdadero poseedor del Mandato del Cielo— de transmitir y, hay que agregar, de reavivar la tradición de los ancestros, con todo lo que eso implicaba. En otro momento encontramos a Confucio afirmando lo que solo podríamos llamar una relación «personal» con el Cielo:

> El Maestro dijo: «Nadie me reconoce, ¿verdad?». Zigong preguntó: «¿Por qué nadie lo reconoce?». Y el Maestro dijo: «No acuso al Cielo ni culpo a los hombres. Conociendo lo de abajo he comprendido lo de arriba. ¿No es el Cielo el que tiene que reconocerme?» (14:35, trad. de Graham)[57].

Cuando murió su discípulo favorito, lloró su muerte con tanto abandono que preocupó a los demás discípulos (11:10) y se dirigió al Cielo:

> Cuando murió Yan Hui, el Maestro dijo: «Ay de mí, ¡el Cielo me ha abandonado! ¡El Cielo me ha abandonado!» (11:9, trad. de Graham)[58].

Como el Cielo se interesa por el orden moral humano, y en este sentido el pensamiento de Confucio era una continuación del pensamiento Zhou

---

57 Graham, *Disputers of the Tao*, 17 [versión en español de los traductores].
58 *Ibid.*, 17. El mejor análisis que he leído sobre la idea de Cielo en las *Analectas* se encuentra en el libro de Schwartz *World of Thought*, 122-127.

occidental, hay una relación entre el Cielo y el Camino, el *Tian* y el *Dào*. Sin embargo, Confucio jamás utilizó la expresión «el Camino del Cielo» (*Tiantao*)[59]. Según Graham, esto tal vez se debe a que los adivinos y otras personas se habían adelantado y lo habían usado para referirse al curso de los cuerpos celestes[60]. Pero Confucio no sentía mucho interés por la cosmología, para él tanto el *Tian* como el *Dào* se ocupaban ante todo del orden moral humano.

Aunque muchos estudiosos están de acuerdo en que el pensamiento chino es básicamente «optimista», se puede decir que Confucio —a pesar de que confiaba en el Cielo y en el *Dào*— si no era pesimista, como mínimo tenía dudas. Podía llegar a sentirse abandonado por el Cielo, como hemos visto antes. Y su preocupación por el *Dào* surgía en gran medida debido a su ausencia: «El Camino no prevalece» (5:7, trad. de Leys) o «El mundo ha perdido el Camino» (16:2, trad. de Leys). Al igual que otros pensadores axiales, Confucio creía que el mundo se tambaleaba, que su deber era hacer todo lo que estaba a su alcance por poner las cosas en orden pero que, ganara o perdiera esa batalla, ante todo tenía que aferrarse a sus principios y comportarse de acuerdo al *ren* y al *li*.

¿Qué debemos hacer con este hombre extraordinario y con el libro que se le ha atribuido? ¿Fue un activista político que únicamente intentaba revivir el orden político que había caído en desgracia? ¿Fue el fundador de una nueva secta que buscaba la pureza moral de sus miembros apartándolos básicamente de la sociedad? ¿O fue, como Sócrates, un crítico de las prácticas políticas y sociales de su tiempo, alguien que buscaba más la verdad que un simple puesto, alguien que, por dar ejemplo, atrajo a discípulos que más tarde continuaron su legado de distintas formas? Para Robert Eno, el mayor logro de Confucio fue instaurar una nueva forma de comprender la educación, una forma que —a través del conocimiento y de la práctica de *li*— promovió la transformación de sus discípulos en «seres éticos y sabios»[61], lo que antes he llamado «formación». Puede que haya algo de verdad en estas afirmaciones. De lo que no hay duda es de que en las *Analectas* encontramos el inicio de la tradición confuciana del autodidactismo, tan importante en la historia china posterior[62].

Lo relevante, desde la perspectiva de nuestra intención de comprender la transformación axial en sus distintas manifestaciones, es comprender hasta dónde llegó Confucio, o hasta dónde llegaron tanto él como los discípulos que continuaron su tradición según narran las *Analectas*, en llevar a cabo los cambios fundamentales de esa transición. Es cierto que en las

---

59 Véase las *Analectas*, 5:13.

60 Graham, *Disputers of the Tao*, 18.

61 Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery* (SUNY Press, Albany, 1990), 41.

62 Véase Philip J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, 2ª ed., (Hackett, Indianápolis, 2000). En el primer capítulo sobre Kongzi (Confucio) hay una explicación sobre este tema mucho más interesante de la que puedo incluir aquí.

Analectas no encontramos muchos ejemplos de pensamiento de «segundo orden» —es decir, de pensamiento sobre el pensamiento—. La lógica jamás llegó a ocupar un lugar importante en el pensamiento chino aunque, como veremos, sí tuvo un desarrollo relativamente sofisticado más tarde, en el período de los Reinos Combatientes. Sin embargo, la ciencia china, que se basaba en la observación metódica y en la atención minuciosa a las cosas que funcionaban y a las que no, hizo avances impresionantes —a la par que también los hizo la ciencia occidental a lo largo de toda la historia y, en ocasiones, incluso anticipándose a ella, como demuestra ampliamente el gran trabajo de Joseph Needham[63]—. De todas formas Confucio, al igual que Sócrates, estaba especialmente interesado en la sociedad humana y no en el cosmos natural, por lo que sus contribuciones, al igual que las de sus seguidores, se produjeron sobre todo en ese ámbito. Esas contribuciones, sin embargo, fueron fundamentales.

El razonamiento crítico, a pesar de estar expresado de forma aforística o dialógica, brindaba explicaciones sobre por qué las cosas funcionaban mal en la sociedad y en la conducta humana, y sugería alternativas para enmendarlas. Aunque no todos los sinólogos están de acuerdo, siguiendo la teoría de Heiner Roetz he sostenido que las *Analectas* efectivamente contienen una ética que, en parte, está basada en criterios universales. Hay que aclarar que no creo que en ninguna cultura existan valores «universales» como formas absolutas. Siempre se expresan en un idioma determinado y en un tiempo y un lugar determinado. Si los traducimos como «justicia», «benevolencia» o cosas por el estilo, estaremos utilizando palabras que inevitablemente pertenecen a un entorno cultural distinto y, por lo tanto, en el mejor de los casos serán meras aproximaciones a los términos chinos originales. Al decir «universal» lo que pretendo es mostrar una aspiración a la universalidad. La ética confuciana quiere ser una ética humana, no una ética china. Roetz ha demostrado la notable falta de etnocentrismo en el pensamiento ético chino primitivo. Si bien existen palabras que podríamos traducir como «bárbaros», las personas que no eran chinas no recibían un trato ético distinto —incluso podían llegar a convertirse en referencias pedagógicas para los chinos[64].

A pesar de que Confucio y sus seguidores vivían en un entorno que en su opinión mostraba una decadencia moral, de la cual eran muy críticos, ahora sabemos que la China axial, al igual que otras culturas axiales, se encontraba en un período de crecimiento veloz a nivel demográfico, económico y en términos de poder político/militar. Las consecuencias éticas de dicho «crecimiento» animaron todavía más a las críticas confucionis-

---

63 Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 1 (Cambridge University Press, Cambridge, 1954) y varios volúmenes siguientes.

64 Véase «The Concept of Man» en Roetz, *Confucian Ethics*, 123-126, donde sostiene que la antropología filosófica confuciana no es particularista sino que «rechaza cualquier diferenciación natural entre los hombres» (125).

tas. Como ha señalado Benjamin Schwartz, eso conecta a China con los demás casos axiales:

> Me gustaría comentar la imagen que tenía Confucio del mal moral. A decir verdad, la descripción de las tendenciales malignas que impedían que se alcanzara el bien es sorprendentemente parecida al diagnóstico que hicieron los profetas, sabios y filósofos en todas las culturas superiores del período. Los temas que ocupan el lugar central como fuentes de «dificultad» son la búsqueda desenfrenada de la riqueza, el poder, la fama, la pasión erótica, la arrogancia y el orgullo. El lenguaje de los vicios se presta a ser traducido con bastante facilidad al vocabulario de Gautama Buddha, Platón y los profetas hebreos. En todas las culturas superiores, el desarrollo material había ampliado muchísimo las posibilidades —al menos para ciertos estratos— de un ensanchamiento del poder, un aumento del lujo y la búsqueda de estatus social y prestigio... Y es precisamente en las orientaciones morales de las minorías creativas del primer milenio donde encontramos un rotundo «no» a ciertas formas típicas de la autoafirmación humana que habían surgido a partir del progreso de la cultura. Para ellos, lo divino ya no se encontraba en las manifestaciones de poder, riqueza y gloria social[65].

Para comprender las respuestas que Confucio y sus seguidores dieron a esas condiciones, podemos regresar a Schwartz cuando afirma que el pensamiento de Confucio es «tanto sociopolítico como ético-ritual», y considera que ambas dimensiones van «inseparablemente unidas». A pesar de que critica parte del argumento de Fingarette, Schwartz recurre a él para resumir su propia postura: «Al final hay algo de cierto en la afirmación de Fingarette de que el enfoque de Confucio "indudablemente no es solo un enfoque político". En su versión más elevada llegamos a ver una sociedad que no solo disfrutaba de la armonía y el bienestar sino que también estaba transfigurada por una vida de rituales sagrados y hermosos en los que participaban todas las clases»[66].

Más adelante veremos que las condiciones sociales a las que respondía Confucio —la subversión de las normas heredadas de comportamiento ético y político, y el surgimiento de Estados cada vez más militarizados y despiadados que luchaban por la supremacía— solo se iban a extender a medida que se desarrollara el período de los Reinos Combatientes. Fue a esas condiciones a las que los confucianos, y también sus críticos, tuvieron que seguir dando respuesta.

65 Schwartz, *World of Thought*, 83.
66 *Ibid.*, 117. La cita de Fingarette se encuentra en *Confucius*, 69.

Mozi

Mo Di (nombre personal) o Mozi (Señor Mo) nació probablemente después del fallecimiento de Confucio en el año 479 a. de C., creció en la segunda mitad del siglo V y tal vez sobrevivió hasta principios del siglo IV. Puede que fuera educado por confucianos pero más tarde se volvió amargamente contra ellos y fundó una «escuela» que creció durante el período de los Reinos Combatientes y disputó el predominio a las enseñanzas confucianas. Pero antes de describir sus enseñanzas y la organización de sus seguidores, sería importante analizar un poco más de cerca los cambios que se estaban produciendo en la sociedad. Mark Lewis nos brinda un retrato condensado de los cambios que habían comenzado de forma incipiente en los siglos VII y VI a. de C. y que alcanzaron su apogeo en los siglos IV y III:

> Las constantes guerras entre los linajes aristocráticos del período Zhou condujeron progresivamente a la creación de unidades territoriales cada vez más grandes mediante la conquista de reinos extranjeros y la ampliación del control del gobierno central en el campo. Se los llamó «reinos combatientes» porque se dedicaban a la guerra, habían surgido a partir de la progresiva extensión del servicio militar; registrar a la población y movilizarla a la batalla siguió siendo fundamental para que continuaran existiendo como reinos... Si durante la aristocracia el sello distintivo de autoridad había sido el ejercicio de una violencia autorizada como ritual, durante los Reinos Combatientes todos los hombres se dedicaban a la violencia lícita porque la noción de autoridad estaba relacionada con su manipulación y control. En vez de ser un mecanismo para defender el honor, la violencia autorizada sirvió para establecer o reforzar los vínculos jerárquicos y autoritarios que organizaban la nueva estructura social. En lugar del linaje como unión principal tanto a nivel político como en el parentesco de la élite, el Estado pasó a asegurar el control de la fuerza militar mientras que los grupos de parentesco quedaron reducidos al lugar de familias individuales que proveían tanto impuestos como mano de obra... La legitimación extrema del gobierno segmentario y aristocrático a través de los cultos ancestrales fue reemplazada por distintas formas de violencia lícita y por una autoridad que se justificaba en la imitación del «modelo del Cielo» llevada a cabo por un único gobernante con poderes cósmicos. Finalmente, esa nueva organización e interpretación de la violencia le permitió a los Reinos Combatientes chinos desarrollar una nueva comprensión de la sociedad humana y del mundo natural[67].

Si en la China del período Zhou occidental y del principio del período Primaveras y Otoños la participación en maniobras militares estaba res-

---

67 Lewis, *Sanctioned Violence*, 53-54.

tringida a la aristocracia, progresivamente empezó a incorporar primero a los habitantes de las ciudades capitales que no pertenecían a esa clase y después también a los campesinos, de modo que entrado el período de los Reinos Combatientes había algo parecido a un reclutamiento masculino universal. Como consecuencia, los antiguos ejércitos de la aristocracia fueron reemplazados por una infantería de masas reclutadas entre los estratos más bajos de la sociedad, lo cual eliminó el poder social de los grandes linajes ministeriales y de la aristocracia en general. Esta infantería de masas requería habilidades mucho menos complejas y equiparla era mucho más barato de lo que había sido equipar a los antiguos ejércitos aristocráticos. La figura del valiente guerrero aristócrata que participaba en batallas individuales fue reemplazada por la figura del habilidoso general que sabía desplegar distintas divisiones del ejército, compuestas por miles de hombres. Al igual que sucedió en otros ámbitos, la guerra se convirtió en un arte y el liderazgo pasó a juzgarse en función de los méritos comprobables y no en la cuna. Algunos inventos tecnológicos ayudaron a impulsar estos cambios en la guerra: el uso cada vez mayor de armas de hierro, la recién inventada (o importada) ballesta, las armaduras más efectivas y las espadas también más efectivas y de fácil acceso. Tal y como ha sucedido en distintas épocas y lugares, estos nuevos tipos de guerra generaron cambios en toda la sociedad, incluyendo el Estado, la economía y la familia[68].

La tierra labrada por los campesinos era ahora «propiedad privada», en el sentido de que los campesinos ya no eran siervos vinculados a los señores de la aristocracia sino que estaban, como individuos y como núcleos familiares, sujetos al pago de impuestos, al trabajo comunitario y al reclutamiento por parte de los Estados centralizados. En lugar de organizarse geográficamente en pueblos que pertenecían a un linaje aristocrático, los campesinos se organizaban ahora en distritos administrativos manejados por burócratas que designaba el jefe de Estado. Estos distritos concentraban las funciones civiles y militares. Los campesinos estaban organizados en unidades compuestas por cinco jefes de familia, estas unidades conformaban el nivel más bajo de la infantería y eran colectivamente responsables del comportamiento de los demás, tanto en la vida civil como militar[69].

Todo suena muy autoritario, casi a un paso del totalitarismo, y ese era el objetivo según la teoría que más tarde se llamó «Legalista». Sin embargo el período de los Reinos Combatientes fue mucho más flexible, incluso desorganizado, de lo que sugiere la imagen del párrafo anterior. Las guerras constantes, la caída de reinos, la pérdida de estatus social de los

68 *Ibid.*, 60 y sigs.

69 En relación a estos avances y al tema de la violencia autorizada, véase el texto de Mark Edward Lewis «Warring States Political History», en Loewe y Shaughnessy, *Ancient China*, 587-650.

antiguos linajes aristocráticos, el ascenso de nuevos grupos de artesanos y terratenientes prósperos, crearon una sociedad muy cambiante. Los miembros de las antiguas élites, incluso los que pertenecían al nivel más bajo, los *shi*, a menudo eran desplazados y tenían que salir a buscar empleo y protección en gobernantes más allá de su ciudad de origen. Tampoco era raro que se desplazaran los campesinos. Una consecuencia de las turbulencias que azotaban a la sociedad de los Reinos Combatientes fue la presencia de un gran número de hombres que poseían distintos tipos de conocimientos y habilidades, habían perdido sus raíces ancestrales y estaban disponibles para que los contratara quien quisiera. Muchos eran guerreros y conformaban las tropas de gobernantes ambiciosos. Otros eran administradores, consejeros o diplomáticos, y algunos formulaban enseñanzas que sus discípulos transmitieron y a partir de la dinastía Han recibieron el nombre de «Legalistas».

En este nutrido grupo de personas que habían perdido su posición social tradicional se encontraban los eruditos ambulantes que, al igual que los confucianos, solían continuar las enseñanzas de maestros de las Seis Artes de la tradición aristocrática que aún estaban de moda entre las élites nuevas. Atraer a eruditos de distinta formación se convirtió en un símbolo de estatus de los gobernantes o altos cargos administrativos de los Estados más grandes, para darle al reino una suerte de brillo cultural a mediados del período de los Reinos Combatientes. No tenemos mucha información sobre este asunto pero al parecer el primero en reunir a un grupo de eruditos con esas características fue el Estado de Qi. Puede que tanto Mencio como Xun Zi se hubieran vinculado a él, aunque los eruditos tenían conocimientos muy eclécticos, como se ve en el *Guanzi*, una obra colectiva cuyas contribuciones puede que provengan en su mayoría de los eruditos del Estado de Qi[70]. Para no ser menos que el Estado de Qi, la dinastía Qin, que finalmente iba a unir a toda China, también reunió a un gran número de eruditos bajo el mecenazgo de su primer ministro, Lü Buwei, quien recopiló la obra colectiva *Lüshi chunqiu*[71]. A pesar de que muchos pensadores importantes del período de los Reinos Combatientes —Xun Zi por ejemplo— consideraban que sus opiniones, y solo las suyas, tenían que ser reconocidas a nivel oficial (en parte porque insistían en que habían incluido todo lo bueno y eliminado lo malo de las otras tradiciones) lo cierto es que no hubo un control efectivo del pensamiento hasta que el primer emperador Qin intentó imponer el suyo. Un pensador que perdía popularidad en un sitio o había molestado al gobernante de un Estado siempre tenía la posibilidad de trasladarse a otro reino donde, por lo general, era recibido como una incorporación al capital cultural local.

---

70 W. Allyn Rickett, *Guanzi: Political, Economic and Philosophical Essays from Early China*, vols. 1 y 2 (Princeton University Press, Princeton, 1985, 1998).

71 John Knoblock y Jeffrey Riegel, *The Annals of Lu Buwei*, traducción y comentario (Stanford University Press, Stanford, 2000).

Lewis resume esta situación de la siguiente forma: «Además de los seguidores de los discípulos de Confucio, la única escuela a gran escala de la que dan fe los registros es el mohismo. Cada tradición intelectual se identificaba con el nombre del presunto fundador y estaba completamente definida en uno o varios libros que tomaban su nombre»[72]. Hay que aclarar que esos libros eran transmitidos por los discípulos —si no se quiere utilizar el término «escuela» se los puede llamar «linajes de eruditos»— quienes sin duda hacían agregados al texto «original», a menudo difícil de distinguir entre los agregados posteriores. Los Brooks llaman a este modelo «crecimiento por adición» y consideran que es el caso de las *Analectas*, como hemos dicho, pero también de otros textos confucianos y no confucianos[73]. El *Mozi*, texto fundamental del movimiento mohista, es claramente un libro de ese estilo. Puede que no sepamos con exactitud qué cantidad de texto pertenece al propio Mozi, pero es evidente que las partes más antiguas son muy distintas a las últimas, atribuidas al «mohismo tardío»[74].

Cuando el país se unificó, el movimiento mohista desapareció por completo, más que cualquier otra faceta del pensamiento de los Reinos Combatientes, de modo que resulta difícil imaginar que durante la mayor parte del período fue el principal rival del confucionismo en el dominio intelectual. Más adelante analizaremos los motivos de esa repentina y total desaparición del movimiento, pero podemos plantearnos aquí por qué el propio texto, que sí sobrevivió, no llamó la atención y menos aún la devoción de los eruditos chinos durante el período imperial. En parte se debe a que desde mediados del período de la dinastía Han el confucionismo se convirtió a algo parecido a la ideología oficial y no solo se veía al mohismo como lo opuesto al confucionismo —lo que lo sitúa en un lugar de especial interés para nosotros—, sino como un pensamiento completamente rebatido por los confucionistas, cosa que no se puede decir de los textos a los que más tarde se llamó daoístas. Por si fuera poco, Mozi jamás surge en el texto como una figura tridimensional. El retrato de Confucio en las *Analectas*, por más embellecido que esté por las leyendas posteriores, a lo largo de los siglos ha ido forjando una marca indeleble en los chinos y también en los occidentales, desde que comenzaron a conocerlo, pero Mozi en cambio se ha mantenido más como una voz que como una persona. Por último, el estilo del libro es complicado y repetitivo, y no tiene la expresividad de *Mencio*, la poesía de *Zhuangzi* ni la seriedad inte-

---

72 Lewis, «Warring States», 641.

73 Brooks y Brooks, *The Original Analects*, 4-5, 201 y sigs. Los Brooks defienden el crecimiento por adición sobre todo en los casos del *Dào Dé Jīng* y de los libros de Mencio. A. C. Graham también se ha manifestado de acuerdo respecto a los libros de Zhuangzi. Véase *Chuang Tzu: The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Chuang Tzu* (Allen and Unwin, Londres, 1981).

74 A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Chinese University Press, Hong Kong, 1978).

lectual de *Xun Zi.* Aun así merece una reflexión más seria por haber sido la alternativa al confucionismo más generalizada durante el período de los Reinos Combatientes.

Como hemos dicho, las *Analectas* consisten fundamentalmente en aforismos y anécdotas. Su naturaleza axial deriva del nuevo uso que hace de las viejas ideas, de su introducción de nuevos términos en el vocabulario moral y de su reflexión sobre ideas que antes se daban por sentado; pero no del desarrollo de una argumentación lógica. Por más sencillo que sea el nivel más antiguo del *Mozi,* desde el comienzo introduce una argumentación sostenida que por lo general tiene la intención de rechazar o revisar las ideas atribuidas a Confucio. Según A. C. Graham, el «debate racional en China» nace con Mozi. Pero por más cierto que sea, cuesta imaginar que Mozi se hubiera puesto en marcha alguna vez sin el contraste de Confucio.

Si podemos interpretar a Confucio en parte por su posición social en la frontera entre el nivel más bajo de la vieja aristocracia y los plebeyos que aspiraban a una educación que les permitiera convertirse en funcionarios de sistemas estatales —ahora más interesados en el mérito que en el linaje—, ¿qué podríamos decir de la posición social de Mozi? No contamos con indicios independientes que nos permitan asignarle un estatus social aunque varios investigadores han deducido del propio texto que provenía de un estrato social un poco inferior al de Confucio, tal vez de la clase de artesanos que tenía gran influencia en los entornos urbanos, en especial en las capitales de esos Estados pequeños en los que Mozi parecía especialmente interesado. Michael Puett ha señalado el interés que manifiestan estos textos en la artesanía: «De hecho, las metáforas referidas a la producción, construcción y costumbres artesanas tienen tanto predominio en los escritos mohistas que algunos eruditos han considerado a los mohistas una escuela de artesanos»[75].

A. C. Graham vincula la posición social de Mozi a su enseñanza más característica: «Al parecer Mozi fue un hombre de clase baja, un artesano... y esto tiene alguna relación con su aportación más característica, que consistía en no juzgar a las instituciones según la tradición Zhou sino en función de su utilidad práctica, es decir, eran convenientes para el pueblo del mismo modo que el eje de una rueda»[76]. Puett respalda este énfasis que hace el mohismo en lo práctico argumentando una diferencia básica con los confucianos en cuanto a la legitimidad de cualquier innovación. Sostiene que el hecho de que Confucio se autoproclamara transmisor y

---

75 Michael Puett, *The Ambivalence of Creation: Debates concerning Innovation and Artifice in Early China* (Stanford University Press, Stanford, 2001), 51. En una nota al pie de página, Puett nos advierte del peligro de usar las metáforas y analogías de un texto para identificar el origen social del autor. Sócrates solía usar ejemplos relacionados con las artesanías y sin embargo era albañil.

76 Graham, *Disputers of the Tao,* 34.

no creador (*Analectas,* 7:1) se puede atribuir a su modestia, pero si se lo compara con otro texto puede que también tenga un significado más trascendental:

> El Maestro dijo: «Qué gran soberano fue Yao. Tan sublime. Solo el Cielo es grande y solo Yao siguió su modelo. Era tan ilimitado que el pueblo no tenía palabras para elogiarlo. Sublimes fueron sus logros. Ilustre, su comportamiento modélico [*wen zhang*][77]».

Según Puett, las *Analectas* subrayan insistentemente lo «modélico» (*wen,* «modelo», a veces traducido como «cultura») mucho más que lo innovador o lo creativo, dando así más fundamento a la crítica de Mozi a Confucio: «Mencio dijo: "El hombre superior no crea [*zuo*], únicamente transmite". Y el Maestro Mozi dijo: "No únicamente... Para que la bondad crezca todavía más hay que trasmitir las cosas buenas del pasado y crear cosas buenas en el presente"»[78].

Para Puett, la opinión positiva que tiene Mozi de la creación, y no solo de la retransmisión, se basa en que entiende el Cielo como un creador activo y no únicamente como un modelo a imitar. Mozi escribe:

> Y todavía más, sé que el Cielo ama generosamente a las personas por los siguientes motivos: hace que se sucedan día tras día el sol y la luna, las estrellas y las constelaciones para iluminarlos y guiarlos; ordena las cuatro estaciones, primavera, otoño, invierno y verano para regular sus vidas; les envía la nieve y la helada, la lluvia y el rocío para nutrir los cinco granos, el cáñamo y la seda, y para que el pueblo disfrute de sus beneficios. Orienta las montañas y los ríos, las barrancas y los arroyos del valle, y da a conocer todos los asuntos para que se pueda determinar la bondad o la maldad de las personas. Designa a reyes y señores para que recompensen a los dignos y castiguen a los malvados, para que unan el metal y la madera, los pájaros y las bestias, y para que atiendan al cultivo de los cinco granos, del cáñamo y de la seda, de modo que el pueblo tenga comida y ropa suficiente. Esto ha sido siempre así desde la antigüedad hasta el presente[79].

Aunque en el párrafo anterior parece que el Cielo designa a los reyes y señores básicamente igual que al sol y a la luna, en otro párrafo da a entender que la humanidad no tenía gobernantes en el origen:

> Mozi dijo: En tiempos antiguos, cuando la humanidad acababa de nacer y todavía no existían ni ley ni el gobierno, cada hombre tenía una opinión

77 Traducción de Puett, *The Ambivalence of Creation,* 47 [versión en español de los traductores]. Según las *Analectas,* Yao fue el primer «rey antiguo».
78 *Ibid.,* 43.
79 Burton Watson, *Mo Tzu: Basic Writings* (Columbia University Press, Nueva York, 1963), 88 [versión en español de los traductores].

distinta de las cosas. Un hombre tenía una opinión, dos hombres tenían dos opiniones, diez hombres, diez opiniones —y cuantos más hombres, más opiniones—. Además, cada hombre creía que su opinión era la correcta y desaprobaba la de los demás, de modo que las personas se pasaban el día juzgándose entre sí. Dentro de la familia, los padres, los hijos, los hermanos mayores y los menores crecían odiándose, la familia era incapaz de vivir en armonía y se separaba. A lo largo y ancho del mundo todas las personas recurrían al agua, al fuego y al veneno para hacerse daño entre sí. Los que tenían fuerzas de sobra se negaban a ayudar a los demás, a los que les sobraba riqueza preferían dejarla pudrir antes que compartirla y los que conocían doctrinas provechosas las mantenían en secreto y se negaban a contarlas. El mundo era un caos como si estuviera habitado solo por pájaros y bestias.

Para cualquiera que examinara las causas, el caos evidentemente se producía por la ausencia de gobernantes y líderes[80].

Aquí Mozi suena casi como Hobbes, excepto por el hecho de que la causa de la guerra de todos contra todos es la ausencia de opiniones compartidas en lugar de la ausencia de ley. Pero la solución es la misma: gobernantes. Aunque para Mozi la función principal del gobernante es instaurar opiniones correctas: «Todos deben considerar correcto aquello que el superior considere correcto; todos deben considerar errado aquello que el superior considere errado»[81]. En cada nivel, desde el ámbito local hasta el mundo entero, los que están abajo deben mirar a los que están arriba para conocer los criterios correctos, criterios que en otra ocasión Mozi nos dice que se pueden discernir si se toma la voluntad del Cielo como el compás o la escuadra de un carpintero, es decir, como un modelo a seguir[82]. A pesar del aparente autoritarismo implacable de la perspectiva de Mozi en la sección «Identificarse con el superior» y a pesar de la necesidad de seguir directamente el criterio de los que están arriba hasta el gobernante supremo —el Hijo del Cielo—, de todas formas Mozi dice:

Si examinamos el origen del orden del mundo descubrimos que sencillamente sucedió porque el Hijo del Cielo fue capaz de unificar los criterios de opinión a lo ancho y largo del mundo, y esto trajo el orden.

Pero por más que todas las personas del mundo se identifiquen con el Hijo del Cielo, si además no se sienten identificadas con el propio Cielo, jamás acabarán las desgracias. Las ráfagas violentas y las lluvias implacables que tanto azotan al mundo últimamente —son apenas castigos que el Cielo envía a las personas porque no se han identificado con el Cielo[83].

80 *Ibid.*, 34.
81 *Ibid.*, 35.
82 *Ibid.*, 83.
83 *Ibid.*, 37.

Puede que este sea un comentario sobre el triste estado de la época, pero cuando el criterio del Hijo del Cielo (el rudimentario rey Zhou) ya no estaba de acuerdo con el Cielo, o incluso cuando ni siquiera existía efectivamente un Hijo del Cielo, aclara que además de la voluntad del superior existe otro criterio, un criterio sustantivo, una idea fundamental en las enseñanzas de Mozi según la cual todo régimen debía ser juzgado al final. En el párrafo anterior, donde se relatan los esfuerzos creativos del Cielo, se dice que el motivo por el cual el Cielo crea es porque «ama al pueblo». Para identificarse con el Cielo, los hombres también tienen que «amar al pueblo», a todas las personas sin distinción. Y esta es la doctrina del mohismo que a menudo se traduce como «amor universal» *(jian ai)* pero que Graham prefiere traducir como «interés por todos»[84] y David Nivison como «comprensión imparcial»[85]. A continuación incluyo una breve descripción de lo que significa *jian ai*:

> Y luego Mozi dijo: La parcialidad debe ser reemplazada por la universalidad. ¿Cómo se reemplaza la parcialidad por la universalidad? Si los hombres pensaran la situación de los demás como piensan la suya propia, ¿quién levantaría su estado para atacar el estado de otro? Sería como atacarse a sí mismo. Si los hombres pensaran las ciudades de los demás como piensan la propia, ¿quién levantaría su ciudad para atacar la ciudad de otro? Sería como atacarse a sí mismo. Si los hombres pensaran las familias de los demás como piensan la propia, ¿quién levantaría a su familia para denigrar la familia de otro? Sería como denigrarse a sí mismo. Ahora bien, si los estados y las ciudades no se atacan ni se declaran la guerra entre sí, si las familias y los individuos no se denigran ni lastiman entre sí, ¿esto perjudica o beneficia al mundo? Sin duda lo beneficia[86].

Es importante que nos detengamos en la justificación que da Mozi de la doctrina del *jian ai* en términos de beneficio porque nos acerca a una cuestión central en sus enseñanzas: el utilitarismo. Pero antes tenemos que considerar otra cuestión que plantea el párrafo anterior y lo hace efectivamente contra los confucianos: el conflicto entre *jian ai* y la piedad filial *(xiao)*. Los confucianos acusaban a los mohistas de no tener padres ni hermanos mayores, de abandonar por completo las obligaciones filiales porque sentían la misma obligación hacia sus parientes que hacia cualquier otra persona. En la sección anterior sobre las *Analectas* nos hemos

---

84 Para Graham, la traducción «amor universal» es engañosa porque «es demasiado vaga (jian significa más "por cada uno" que "por todos") y demasiado cariñosa (para los mohistas el término *ai* expresa una voluntad sin emoción que busca beneficiar a las personas y no dañarlas). Los mohistas eran personas severas que prestaban más oído a las exigencias de la justicia que al atractivo del amor», *Disputers of the Tao,* 41.

85 David S. Nivison, «The Classical Philosophical Writings», Loewe y Shaughnessy, *Ancient China,* 763.

86 Watson, *Mo Tzu,* 40 [versión en español de los traductores].

concentrado en explicar su vocabulario moral básico y no hemos discutido una aplicación clave de la ética confuciana, a saber: la familia. Yuri Pines plantea una duda muy interesante sobre la historia de la idea de la piedad filial. Sostiene que en el antiguo pensamiento Zhou el término *xiao* significaba lealtad al linaje y que esto efectivamente cayó en desgracia durante el período Primaveras y Otoños, donde la lealtad a linajes rebeldes amenazaba la viabilidad de los Estados. En su opinión, fue solo a partir de Confucio y/o de los primeros confucianos que la piedad filial (*xiao*) comenzó a centrarse en la familia nuclear en lugar de hacer hincapié en el linaje —es decir, se concentró en las obligaciones que cada uno tenía hacia su padre o su hermano mayor—, una perspectiva mucho más estrecha que la anterior aunque acorde a los cambios sociales que estaban socavando los extensos linajes y poniendo a la familia nuclear en el lugar central, aunque jamás se llegó a abandonar del todo el interés por los ancestros y, por lo tanto, por el linaje. Según los Brooks, la piedad filial no ocupaba un lugar importante en los textos más antiguos de las *Analectas* sino que se volvió importante tiempo después. En cualquier caso, no solo se volvió importante sino que al final se la consideró la base de todas las demás obligaciones éticas, como la lealtad al gobernante, y de las virtudes éticas, incluso como la principal virtud del propio *ren*:

> El Maestro You dijo: «Un hombre que respeta a sus padres y a sus mayores difícilmente se siente inclinado a desafiar a sus superiores. Un hombre que no se siente inclinado a desafiar a sus superiores, jamás promoverá una rebelión. El caballero trabaja en sus raíces. Cuando las raíces están firmes, el Camino se despliega poco a poco ante él. Respetar a los padres y a los mayores está en las raíces de la humanidad [*ren*]» (1.2, trad. de Leys).

Pero a pesar de que los confucianos siempre creyeron que las enseñanzas de Mozi atentaban contra la piedad filial y por lo tanto había que rechazarlas, no eran completamente inmunes a ellas. Consideraban que la preocupación por los propios parientes, si bien era una obligación primaria, no implicaba que uno se preocupara por quienes no eran sus parientes. Por ejemplo, el respeto por el propio padre, aunque era primordial, tenía que estar acompañado por el respeto a los mayores en general. En uno de los fragmentos más citados de las *Analectas*, uno de los principales discípulos de Confucio adopta una postura que no parece del todo incompatible con la de Mozi:

> Sima Niu se lamentaba: «Todos tienen hermanos, soy el único que no tiene ninguno». Y Zixia le respondió: «He oído esto: el destino determina la vida y la muerte, y el Cielo otorga las riquezas y los honores. Puesto que un caballero se comporta respetuoso y solícito, y trata a los demás con cuidado y cortesía *[li]*, todos los que viven entre los Cuatro Mares son sus hermanos. ¿Cómo se puede quejar un caballero de no tener hermanos?» (12.5, trad. de Leys).

Pero, como suele ocurrir en las *Analectas*, se trata de un aforismo sarcástico que va directo al grano, una expresión de universalismo moral pero no una teoría que se pueda generalizar a todos los casos.

Según Graham, la implacabilidad de la lógica de Mozi en lo relativo al *jian ai* lo separa no solo de los confucianos sino del resto de pensadores de la época:

> El «interés por todos» *[jian ai]* es un interés por cada persona independientemente de la relación de parentesco que pueda tener con uno. Esta forma de manejar con firmeza un principio hasta llevarlo a su conclusión lógica hace que el mohismo parezca extranjero no solo para el pensamiento confuciano sino para toda la cultura china, que durante aquellos siglos [el período de los Reinos Combatientes] estaba adoptando su forma más duradera. Nadie más consideró tolerable esa insistencia en preocuparnos por la familia de los demás como nos preocupamos por la nuestra[87].

Siento la tentación de comparar a Mozi, el inventor de la lógica en China, con Parménides, el inventor de la lógica en Grecia. Cada uno por su parte, entusiasmado con su nuevo juguete, llevó las consecuencias al extremo. Parménides «probó» que el Ser no cambia —sencillamente es—. Todo cambio es ilusorio. Llevó su lógica metafísica hasta un punto en el que no podía estar de acuerdo con ningún destello del mundo empírico. Sin embargo, impulsó avances posteriores en la lógica que serían centrales para la filosofía occidental. Mozi también llevó su pensamiento lógico al extremo pero no en cuestiones metafísicas sino éticas. A pesar de que sus sucesores, los «mohistas tardíos», avanzaron mucho a partir de sus inicios rudimentarios en la lógica, su trabajo cesó a finales del período de los Reinos Combatientes con el colapso generalizado del mohismo y la lógica jamás volvió a ocupar un lugar importante en el pensamiento chino posterior. Puede que presionar la lógica hasta el absurdo en el campo de la ética fuera más peligroso que en el de la metafísica. Pero los eruditos no fueron los únicos que tuvieron la sensación de que algo andaba mal. De hecho, hasta los propios mohistas tardíos intentaron moderar la teoría de Mozi sosteniendo que «aunque la preocupación por los otros tiene que ser la misma, independientemente del parentesco, es por el beneficio de todos que uno debe incluir entre sus tareas el cuidado de su propia familia»[88].

El problema con la lógica implacable de Mozi es más profundo que el que contempla su doctrina de *jian ai* (amor universal, interés por todos, comprensión imparcial), aunque la incluye. Está relacionado con su idea de beneficio (*li,* término homónimo pero distinto al *li* ritual) como incentivo para cada acción, que por lo general se conoce como el utili-

87 Graham, *Disputers of the Tao,* 42-43.
88 *Ibid.,* 43.

tarismo de Mozi. Como hemos visto, el Cielo ocupa un lugar destacado en las enseñanzas de Mozi, pues ha creado el mundo tal y como lo conocemos por amor a los seres humanos. Al igual que en las *Analectas*, resulta difícil imaginar una traducción de *Tian* como Naturaleza en lugar de Cielo. De hecho, el Cielo tiene una voluntad que los humanos deben obedecer. Lo que el Cielo desea es el *yi*, lo correcto, específicamente que «el fuerte no oprima al débil; que el ilustre no trate con prepotencia al humilde; que el astuto no engañe al estúpido»[89]. Hasta el Hijo del Cielo está obligado a obedecer la voluntad del Cielo. Pero, una vez más, aquí llega el problema:

> Todo el mundo dice: «Es evidente que el Hijo del Cielo es más importante que los señores feudales y que los señores feudales son más importantes que los ministros. ¡Pero no sabemos si el Cielo es más importante y más sabio que el Hijo del Cielo!
>
> Mozi contestó: «Sé que el Cielo es más importante y más sabio que el Hijo del Cielo por lo siguiente: cuando el Hijo del Cielo comete una buena acción, el Cielo tiene el poder de recompensarlo; cuando comete una mala acción, el Cielo tiene el poder de castigarlo»[90].

Por lo tanto, y esto se comprueba una y otra vez en el *Mozi*, el Cielo efectivamente desea lo correcto y lo bueno, pero las razones últimas para obedecer la voluntad del Cielo son el inevitable beneficio que se recibe si se obedece o el inevitable castigo que sigue si no se obedece. Incluso el mandamiento de *jian ai*, amor universal, se basa en la presunción de que si todo el mundo lo cumpliera estaríamos mucho mejor que en la actualidad, que no lo hacemos. De modo que al final es *por nuestro propio bien* que tenemos que obedecer la voluntad del Cielo y preocuparnos por todos con imparcialidad. Este permanente utilitarismo lleva a Heiner Roetz a caracterizar el mohismo como posconvencional, que es a lo que él se refiere con axial, no obstante es posconvencional en la quinta etapa de Kohlberg, «la orientación utilitaria, relativista del contrato social», pero no en la sexta, «la orientación de un principio ético universal»[91].

Finalmente, si el Cielo está involucrado de forma tan automática en las recompensas y castigos, cabe pensar que existe algún tipo de límite en la relación personal con el Cielo. Al menos no podemos imaginar a Mozi diciendo, como dice Confucio en las *Analectas*, 11.9: «El Cielo me ha aban-

---

89 Watson, *Mo Tzu*, 82.

90 *Ibid.*, 84.

91 Roetz, *Confucian Ethics*, 27, 243. Hay que aclarar que el utilitarismo de Mozi era teórico; de hecho, al parecer lo considera la única base teórica totalmente convincente para sus preocupaciones morales. Pero ni él ni sus principales seguidores fueron utilitaristas en el sentido de priorizar su propio interés. Eran «desinteresados» en su activismo y defendían fundamentalmente a los más débiles. Tal vez lo mismo se podría decir del utilitarismo filosófico de los siglos XVIII y XIX en Gran Bretaña.

donado»[92]. De hecho, incluso cuando está apuros, Mozi confirma su punto de vista fundamental:

> «Usted afirma, señor, que los dioses y los espíritus son clarividentes y pueden traen bendiciones o desastres; pueden compensar a los buenos y castigar a los malos. ¿Cómo puede ser entonces que haya enfermado usted, señor, que es un sabio? ¿Acaso hay algo malo en su doctrina o algo que los dioses y espíritus no ven con claridad?»
>
> «Incluso si caigo enfermo», contestó el Maestro Mozi, «¿por qué sacas la conclusión de que los dioses y espíritus no ven con claridad? La enfermedad puede alcanzar a un hombre por distintos motivos. Puede suceder por calor o por frío, o puede ser por exceso de trabajo. Es como si uno cerrara solo una puerta de cien. ¿Cómo podría sorprendernos que el ladrón encontrara la manera de entrar?»[93].

Graham resume de la siguiente manera la diferencia principal con el confucionismo:

> El confuciano piensa que el bien se hace por sí mismo y se libera de la tentación de hacer el mal por ánimo de lucro diciendo que el Cielo decide su riqueza o pobreza, si tendrá una larga vida o una muerte temprana, y que es algo que está fuera de su control. Puede actuar correctamente con la mente tranquila y dejar que el Cielo se haga cargo de las consecuencias. Para los mohistas, por otra parte, la moral no tiene ningún sentido separada de las consecuencias porque juzgan cada conducta según su beneficio y daño[94].

De esta diferencia fundamental se desprenden muchas otras y algunas incluso tendrían que despertar nuestra admiración por los mohistas. Se opusieron con vehemencia a la idea confuciana de «destino», de lo que el Cielo ha decretado como forma de evitar la responsabilidad humana[95]. Del mismo modo, Mozi se indignaba ante la negativa de Confucio de servir a señores a los que no consideraba dignos. Para Mozi eso era una manifestación de orgullo personal: toda oportunidad de servir puede acabar convirtiéndose en un beneficio para el pueblo. Los mohistas también criticaban los rituales demasiado elaborados, sobre todo el extenso ritual funerario, y la música, a la que consideraban un elaborado pasatiempo de la élite por el gran gasto que generaba, dinero que se podía utilizar para

---

92 Benjamin Schwartz escribe sobre el «teísmo» de Mozi: «No encontramos aquí la sutil y misteriosa dialéctica en la interacción entre el plan divino y la acción humana que sí encontramos en la Biblia hebrea», *World of Thought*, 162.

93 Graham, *Disputers of the Tao*, 49 [versión en español de los traductores]. Junto a la existencia del Cielo, Mozi afirma la existencia de «dioses y espíritus» y les otorga las mismas funciones.

94 *Ibid.*, 50.

95 Watson, «Against Fatalism», *Mo Tzu*, 117-123.

mejorar la vida de las personas. Esta ofensiva contra el ritual *(li)* y la música atacaba al corazón del proyecto confuciano y seguramente molestaba a la élite de la época, al tiempo que ayudaba a consolidar la imagen de los mohistas como severos[96].

Los mohistas estaban en contra de la guerra violenta pero no eran pacifistas. Como movimiento organizado, los mohistas incluso llegaron a comprometerse en la guerra defensiva ayudando a que los pequeños Estados se defendieran del ataque de los más grandes. Igual que los utilitaristas de tiempos y lugares posteriores, los mohistas eran activistas defensores de una vida sencilla y entregados a la causa de ayudar a los demás[97]. Puede que la caída del movimiento haya estado más relacionada con su activismo y su capacidad para organizarse para la acción militar que con sus doctrinas. Un activismo así de organizado no era en absoluto algo que Qin Shi Huang estuviera dispuesto a tolerar en el recién unificado imperio chino. Pero ya hemos comentado la escasa atracción del mohismo como doctrina incluso después de la desintegración del movimiento. Esto no significa en absoluto que el mohismo no haya tenido ningún impacto. De una forma u otra influyó en todas las tendencias de pensamiento de los Reinos Combatientes, a veces por abierta oposición y otras a través de préstamos clandestinos.

El capítulo titulado Tian Xia (33) del *Zhuangzi*, escrito por Zhuangzi o por alguien posterior, hace una valoración muy interesante de Mozi que puede servirnos como una conclusión apropiada para esta sección:

> Mozi era el único que se negaba a cantar para los vivos o a llevar luto por los muertos... Me temo que al enseñarle esto a los demás no los estaba amando, y al practicar esto en su entorno ciertamente no se estaba amando a sí mismo. No voy a hablar mal del Camino de Mozi, pero si cantabas te censuraba por cantar, si llorabas te censuraba por llorar y si tocabas música te censuraba por tocar música, ¿era realmente de la misma clase que el resto de nosotros? Se hacía muchos problemas por los vivos y era tacaño con los muertos, su camino estaba demasiado empobrecido, hacía que los hombres se preocuparan y decayeran, y era muy difícil estar a la altura de sus códigos. Ese no puede ser el Camino de un sabio, iba en contra de los corazones del imperio y el imperio no lo iba a tolerar...
>
> [Mozi había elegido como modelo al antiguo rey Yu, que «había gastado su cuerpo por el imperio».] Como resultado, muchos mohistas de generaciones posteriores iban vestidos con pieles o lana gruesa, llevaban zuecos o sandalias de cáñamo, jamás descansaban, ni de día ni de noche, y pensaban que lo más noble era infligirse tormentos a uno mismo...
>
> En lo que tiene que ver con las ideas de Mozi y Qin Guli [su principal discípulo], estaban en lo cierto pero se equivocaron en el modo de llevarlas

96 *Ibid.*, «Moderation in Funerals», 65-77; «Against Music», 110-116.
97 *Ibid.*, «Moderation in Expenditure», 62-64.

> a cabo. La consecuencia fue que los mohistas de generaciones posteriores tuvieron que darse ánimo los unos a los otros para martirizarse hasta que ya no quedara carne en sus muslos ni bajo sus espinillas. Era un tipo de desorden superior y un tipo de orden inferior. Sin embargo, Mozi fue realmente el mejor hombre del imperio, no encontraréis a nadie igual. Por más arrugado y desgastado que estuviera, no se daba por vencido. Podríamos decir que era un hombre con talento[98].

A pesar de que los mohistas llevaron la idea del «beneficio» hasta un extremo lógico que los situó casi al límite del pensamiento chino, hay que recordar que, siguiendo el sentido común, la idea de beneficio ya formaba parte del pensamiento chino convencional. Los confucianos juzgaban a los gobernantes según cuánto beneficiaban al pueblo —de hecho, para Mencio ese era el criterio de legitimidad política—. Quitando su fascinación por la consistencia lógica, tal vez el mohismo sea mucho menos excéntrico dentro de la tradición china de lo que puede parecer al principio.

El «daoísmo» y el giro a la vida privada

Hemos visto que Confucio y sus discípulos fundaron, sobre la base de las tradiciones de la educación aristocrática, un nuevo tipo de educación que apuntaba a formar un tipo específico de carácter, uno que pudiera seguir desarrollándose a lo largo de toda la vida a través de prácticas autodidactas. Esta educación tenía el propósito de preparar a los estudiantes para que prestaran servicio en los nuevos Estados centralizadores que estaban surgiendo en el período de los Reinos Combatientes, en los que el mérito se reconocía por encima del linaje. Pero también era una manera de preparar a los alumnos para que fueran capaces de influir en los demás a través del ejemplo y de llevar una vida agradable tanto si conseguían un cargo como si no, y para que pudieran sustentarse por sí solos dando clases o como especialistas en los rituales. Para Robert Eno, el confucianismo era una secta orientada más a la vida privada que a los cargos, pero la preocupación constante por cuestiones políticas y por la responsabilidad en el cargo que identificamos tanto en Confucio como en sus seguidores hace que esa opinión parezca un poco parcial[99].

Por otro lado, Mozi y sus seguidores estuvieron más orientados a la vida pública, al servicio de un señor compasivo cuando fuera posible pero preparados para la acción cuando no. La organización casi militar de los mohistas y su interés por la guerra defensiva —que incluía la invención de dispositivos para frustrar el ataque de ejércitos enemigos— muestra un nivel de activismo bastante anticonfuciano. Las prácticas autodidactas no parecen haber sido una preocupación mohista, aunque el activismo

98 A. C. Graham, *Chuang Tzu*, 276-277 [versión en español de los traductores].
99 Eno, *Confucian Creation*, 50-52.

en sí puede considerarse una especie de formación personal. Si bien los mohistas avanzaron mucho más en cuestiones de lógica y argumentación racional que cualquier cosa que leamos en las *Analectas*, el discurso racional mohista estuvo siempre al servicio de fines prácticos, como lo indica su implacable utilitarismo.

Parece que el confucionismo intentó un equilibrio entre la vida pública y la vida privada, y que el mohismo se encaminó con fuerza hacia la vida pública, pero hubo otras tendencias, menos organizadas que estas dos, que giraron en torno a una preocupación exclusiva por la vida privada. «Daoísmo», que escribo entrecomillado porque durante el período de los Reinos Combatientes no fue un movimiento coherente en la medida en que sí lo fueron el confucionismo y el mohismo, es un término que se puede aplicar a varias figuras y/o textos que utilizaron la palabra *Dào* como centro de sus enseñanzas pero que, con el mismo nivel de importancia, también hicieron hincapié en una suerte de técnica de meditación para el proceso de autodesarrollo. Sin embargo, durante el período de los Reinos Combatientes hubo otras tendencias que pusieron el foco en la vida privada pero no las podemos incluir dentro de las daoístas, ni siquiera aplicando criterios poco rígidos. Esto no sorprende para nada en una época de tanta confusión y guerras constantes.

Frente a una ideología cada vez más coherente de militarización centralizada y control total de la población, a la que por lo general se hace referencia bajo el rótulo de «legalismo», a priori podría parecer que no existía un espacio «privado» al que retirarse. Pero como hemos visto antes, el desorden del período de los Reinos Combatientes y el hecho de que siguieran existiendo pequeños Estados que no sufrían un severo control central, al menos durante un tiempo, parece indicar que sí había sitios a los que podían retirarse quienes estuvieran paralizados ante las circunstancias sociales del período. Algunos Estados centralizadores fueron tolerantes con diversas tendencias ideológicas, incluso con las que se oponían a la centralización, porque tenían la intención de convertirse en capitales culturales y conseguir todo apoyo ideológico posible.

Yang Zhu y sus seguidores, cuyas ideas vamos a repasar brevemente, adoptaron una postura extrema a favor del individuo como lo opuesto a la sociedad. Es significativo que Mencio, representante confuciano del equilibrio entre los asuntos públicos y privados, estuviera consternado porque «las palabras de Yang Zhu y Mozi llenan el mundo. Yang está a favor del egoísmo, lo que equivale a no tener señor; y Mo está preocupado por todo el mundo, lo equivale a no tener padre. No tener ni padre ni señor equivale a ser un pájaro o una bestia» (*Mengzi*, 3B.9)[100]. En otro apartado, Mencio muestra esta diferencia de forma todavía más clara:

---

100 Traducción al inglés de Schwartz en *World of Thought*, 259, y de Graham en *Disputers of the Tao*, 54 [versión en español de los traductores].

> Yangzi elige el egoísmo; si tuviera la oportunidad de ayudar al mundo arrancándose tan solo un pelo, no lo haría. Mozi está preocupado por todos; si tuviera la oportunidad de ayudar al mundo afeitándose desde la coronilla hasta los talones, lo haría... La razón por la que debemos sentir aversión ante aquellos que se aferran a los extremos es porque paralizan el Camino (*Mengzi*, 7A.26)[101].

No obstante, como señala Nivison, «Mencio en realidad estaba profundamente influenciado por ambos, tanto por Mozi como por Yang Zhu», y por lo tanto no debemos permitir que las polémicas mordaces nos hagan pasar por alto el hecho de que en el mundo de las «cien escuelas» las ideas eran tan disputadas como compartidas[102].

Yang Zhu

No contamos con ningún texto atribuido explícitamente a Yang Zhu y puede que incluso lo que los investigadores le atribuyen en libros como el *Zhuangzi* y el *Lüshi chunqiu* sean en realidad las palabras de sus seguidores, como suele ser el caso de los pensadores del período de los Reinos Combatientes[103]. No tenemos ni idea de las fechas en que vivió Yang. Si creemos, como relatan varios textos, que efectivamente participó en conversaciones con Confucio o con Mozi (es prácticamente imposible que haya conversado con ambos), tendríamos que ubicarlo en el siglo V a. de C., pero lo más probable es que haya nacido en algún momento del siglo IV. En cualquier caso, parece ser el representante de una tendencia que propone un aislamiento radical de la sociedad, cuyo ejemplo extremo manifestaban los que elegían vivir como ermitaños. El *Zhuangzi* distingue dos tipos de ermitaños: los que se retiran a «la montaña o el valle», «discuten altivamente y critican con rencor», y como «condenadores de la época, se marchitan lejos y se ahogan»; y aquellos que «se dirigen a los bosques y páramos, se establecen en la tranquila naturaleza, buscan peces y viven sin problemas, interesados únicamente en Hacer Nada [*wú wéi*] —eso prefieren los solitarios de las riveras y de la orilla del mar, los que rehúyen de la época, los haraganes sin problemas»[104].

Evidentemente, Yang Zhu pertenece al segundo grupo (Zhuangzi también, como veremos). En las *Analectas* se nos dice algo sobre ermitaños pero quizá su inclusión sea posterior a la época de Confucio y la imagen del ermitaño sea solo un ejemplo extremo de un aislamiento que podía ser

---

101 Traducción al inglés de Graham en *Disputers of the Tao,* 54; traducción de D. C. Lau del *Mencius* (Penguin, Harmondsworth, 1970), 188 [versión en español de los traductores].

102 Nivison, «The Classical Philosophical Writings», 768.

103 Graham, en *Disputers of the Tao,* 55, atribuye a la tradición yanguista los capítulos que van del 28 al 31 del *Zhuangzi* y los capítulos 1:2; 1:3; 2:2; 2:3 y 21:4 del *Lüshi chunqiu.*

104 Graham, *Chuang Tzu,* 264-265.

menos radical. Graham nos brinda algunas reflexiones que podrían ayudarnos a comprender mejor esta tendencia importante dentro del pensamiento de los Reinos Combatientes:

> Durante la China imperial siguió existiendo la necesidad constante de alguna filosofía que autorizara a los miembros de la clase dominante a resistir las abrumadoras presiones para que asumieran cargos[105]. La primera fue el yanguismo, que a su debido tiempo fue sustituida por el daoísmo y, a partir de los primeros siglos de nuestra era, por el budismo. Pero el yanguismo se diferencia de sus sucesoras en que no tiene ningún componente místico. Comienza haciendo los mismos cálculos de beneficio y daño que el mohismo, pero su duda no es «¿Cómo beneficiar al mundo?» sino «¿Qué es realmente beneficioso para el Hombre?», o más específicamente: «¿Qué es beneficioso para mí?» ¿La riqueza y el poder, como suponen los hombres vulgares? ¿O la vida, la salud del cuerpo y la satisfacción de los sentidos?[106].

Es fácil parodiar las enseñanzas de Yang Zhu, pero no son tan sencillas como parecen. Según A. C. Graham, no se las debe ver como una forma de egolatría radical que se limita a poner al Yo por encima de todo tipo de bien, sino como una forma de egoísmo en la cual la preocupación por nutrir la propia vida se ve como algo fundamental mientras que la preocupación por los demás permanece como algo secundario, y en la que, de hecho, la doctrina de nutrirse a uno mismo se considera una contribución al bien general si es adoptada a nivel universal[107]. Al igual que en la cita anterior de Mencio, la idea de no dar un pelo para beneficiar al mundo es una suerte de marca registrada del yanguismo. Veamos un relato más completo tal y como figura dentro de un trabajo tardío que, según Graham, incorpora material más antiguo.

Cuando un interlocutor mohista le preguntó a Yang: «Si pudieras ayudar al mundo dejando caer un pelo de tu cuerpo, ¿lo harías?», Yang contestó que un pelo no iba a ayudar en nada al mundo. Entonces el interlocutor le preguntó: «Pero suponiendo que así fuera, ¿lo harías?». Yang se quedó en silencio y entonces uno de sus seguidores le preguntó al interlocutor si entregaría un trozo de su piel por mil monedas de oro. El interlocutor respondió que sí. A continuación el seguidor le preguntó si se dejaría cortar un miembro a cambio de un Estado. Pero ante esto, el interlocutor se quedó en silencio. Entonces el seguidor dejó clara su idea de que muchos pelos se pueden unir para formar un trozo de piel, muchos trozos de piel

105 Según Graham, durante el período de los Reinos Combatientes muchos llegaron a «preferir la comodidad de la vida privada al peso y los peligros de una lucha cada vez más asesina por el poder y las posesiones», *Disputers of the Tao*, 53.

106 *Ibid.*, 56.

107 *Ibid.*, 59-64.

se pueden unir para formar un miembro y que si seguía por ese camino, se podía terminar muy mal. Por lo que uno no se puede tomar ni un pelo a la ligera[108].

Es cierto que Yang Zhu parece muy próximo al egoísmo en este intercambio. Pero veamos el siguiente apartado, que comienza de un modo muy parecido al anterior:

> Yao renunció al Imperio para dárselo a Zizhou Qifu, que contestó:
>
> «Tal vez no sea mala idea hacerme Emperador. Sin embargo, acabo de enfermar de algo que me preocupa. Voy a hacer un tratamiento y por tanto ahora no tengo tiempo para preocuparme por el Imperio».
>
> El Imperio es lo más importante pero él no está dispuesto a perjudicar su vida por el bien del Imperio, ¡mucho menos lo haría por cualquier otra cosa! Solo un hombre que no tiene ningún interés en el imperio merece que se le confíe el Imperio[109].

En este fragmento, el egoísmo de Zizhou parece absoluto, pero de pronto se nos dice que merece más que a nadie que se le confíe el imperio. Examinemos ahora otro párrafo yanguista, el que abre el capítulo «La vida como fundamento» del *Lüshi chunqiu*:

> El Cielo es el que primero engendra vida en las cosas. El hombre es el encargado de mantener esa vida dándole alimento. La persona capaz de alimentar la vida que ha creado el Cielo sin ejercer ningún tipo de violencia contra ella se llama Hijo del Cielo. El objetivo de todas las acciones del Hijo del Cielo es mantener intacta la vida que el Cielo ha infundido en el origen. Este es el principio de los funcionarios del gobierno. La razón por la que se los nombró fue para que mantuvieran la vida intacta. Pero los crédulos señores de la actualidad han ampliado las funciones del gobierno y las usan para dañar la vida —perdiendo así el sentido de su nombramiento—. Véase, por ejemplo, el entrenamiento de los soldados: los soldados reciben entrenamiento para prepararse para la lucha contra los bandidos; pero si los soldados entrenados se atacan entre sí, se pierde el motivo por el que se los había entrenado en primer lugar[110].

Parece que al menos algunos yangistas recibieron educación política —se podría decir que casi todas las tendencias de pensamiento del período de los Reinos Combatientes tenían algún tipo de enseñanza política—.

---

108 *The Book of Lieh-tzu*, trad. de A. C. Graham (John Murray, 1960, Londres), 148 y sig. [versión en español de los traductores]

109 *Lüshi chunqiu* 2/2.2, capítulo «Valoración de la vida», traducción al inglés de Graham en *Disputers of the Tao*, 58 [versión en español de los traductores].

110 *Lüshi chunqiu* 1/2.1, traducción al ingles de Knoblock y Riegel en *Annals of Lu Buwei*, 64 [versión en español de los traductores].

Quizá se podría decir lo mismo del pensamiento en la antigua Grecia o del pensamiento durante el período axial en general —es algo a tener en cuenta—. El pensamiento de Yang Zhou es muy similar al del *Dào Dé Jīng* o al del *Zhuangzi* tanto en su preocupación por el Yo como en las conclusiones políticas que derivan de ella. Pero lo que les falta es un interés por el cultivo interior, tomando prestado el término de Harold Roth —es decir, las prácticas de respiración vigilada y concentración mental que se creía que llevaban a la tranquilidad y el conocimiento— y que es la característica principal de todas las facetas del daoísmo[111]. Incluso en la enseñanza política que acabo de citar, al Hijo del Cielo se le encarga la «alimentación de la vida», cosa que se podría ver como ligeramente más intervencionista que la no acción *(wú wéi),* que era todo lo que se le pedía al gobernante daoísta ideal[112]. En realidad no sabemos cuándo vivieron Yang Zhou o Zhuangzi ni cuando se escribió o compuso el *Dào Dé Jīng*, pero sería razonable suponer que Yang precedió a los pensadores daoístas y reaccionó con fuerza contra los mohistas al afirmar que el beneficio tenía que ser en primer lugar el bien del individuo y que solo cuando se implementara esta idea se alcanzaría el beneficio del resto de personas. Los daoístas, al igual que los confucianos, se apartaron de la idea de que el beneficio, incluso el beneficio de una larga vida, era la preocupación central aunque en el daoísmo se mantuvo cierto elemento yanguista que jamás se perdió del todo en la historia subsiguiente.

La Escuela del Agricultor

Entre los ermitaños del período de los Reinos Combatientes hubo un grupo que desarrolló una corriente de pensamiento muy interesante —promovía que todo el mundo, incluso los gobernantes, araran los campos y produjeran su propio alimento—. Los creyentes de semejante utopía agraria —y tenemos razones para creer que algunos realmente practicaban lo que predicaban— veneraron y hasta llegaron a inventar un «rey primitivo», anterior al Yao y al Shun de los confucianos, llamado Shen Nong, «Agricultor Divino», que había practicado estas enseñanzas en los orígenes de la antigüedad. El descubrimiento de «reyes primitivos», cada vez más lejanos en el tiempo, se repitió con frecuencia a lo largo de los siglos, de modo que se puede corroborar la regla de que cuanto más antiguo era el rey, más tardía fue su introducción en los textos históricos.

Las enseñanzas de la Escuela del Agricultor se han reconstruido a partir de fragmentos incorporados al texto de la dinastía Han, el *Huainanzi*:

111 Harold D. Roth, *Original Tao: Inward Training (Nei-yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism* (Columbia University Press, Nueva York, 1999).

112 «Por lo tanto, si el caballero no tiene más opción que presidir el mundo, su mejor política será Hacer Nada», *Zhuangzi,* 11, traducción al inglés de Graham en *Chuang Tzu,* 12 [versión en español de los traductores].

> Por lo tanto, la «Ley de Shen Nong» dice: «Si el hombre no labra en la flor de su vida, alguien sentirá hambre por el mundo por su culpa; si la mujer no teje en la flor de su vida, alguien sentirá frío en el mundo por su culpa». Y por lo tanto él mismo araba la tierra con sus propias manos y su esposa tejía, para dar ejemplo al mundo.
>
> Cuando aconsejaba a las personas no daba valor a las mercancías difíciles de conseguir ni atesoraba objetos inútiles. Si alguien no trabajaba duro arando la tierra, no tenía medios para sustentarse; si alguien no trabajara duro tejiendo, no tenía ropas con las que vestir su cuerpo. Y si alguien tenía demasiado o no tenía suficiente, era responsabilidad de la propia persona. Había comida y ropa en abundancia, y los crímenes y los vicios no prosperaban; vivían sin problemas en la seguridad y felicidad, y el mundo funcionaba de forma equitativa[113].

No hace falta decir que la utopía agraria de Shen Nong era una suerte de anarquía rural en la que no existían castigos ni autoridades capaces de imponerlos. Mejor dicho, todos se gobernaban mediante la simple autosuficiencia. Según Graham, esta idea siguió siendo atractiva mucho tiempo después del período de los Reinos Combatientes, como lo indican la cantidad de esfuerzos que se realizaron para demostrar que sus principios eran inpracticables[114]. A pesar de que los chinos solían estar regidos por Estados autoritarios, siempre había personas que querían alejarse lo más posible de ellos y por eso jamás desaparecían del todo las ideas que defendían que se podía vivir felizmente sin Estados. Como veremos más adelante, únicamente los confucianos desarrollaron una alternativa pero no fue precisamente democrática. Aunque de todas formas, a diferencia de quienes se retiraban a la vida privada o se complacían en sueños utópicos, sí se preocupó por evitar los peores excesos de las tiranías y, aunque fracasó en la mayoría de los casos, tal vez sí se pueda medir cierto grado de éxito en la estabilidad a largo plazo del sistema imperial chino.

Daoísmo

Hasta ahora en este capítulo hemos utilizado alegremente términos como «confucionismo», «mohismo» y «daoísmo» como si representaran algo parecido a las escuelas doctrinales a las que estamos acostumbrados en la filosofía clásica occidental —platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicureísmo, etcétera—. Tal vez también sea un error cosificar a las escuelas grecorromanas, como a las chinas. Cada una estaba compuesta por una gran diversidad de linajes de maestro-discípulos en conflicto que podrían llegar a distinguirse en «ismos» y con una suerte muy cambiante durante los siglos. Hemos dicho antes que durante el período de los Reinos Com-

113 Graham, *Disputers of the Tao,* 66-67 [versión en español de los traductores].
114 *Ibid.,* 72-74.

batientes solo se pueden denominar escuelas al confucionismo y al mohismo. Ahora tal vez tengamos que examinar esa afirmación. Si pensamos en la doctrina como base fundamental para definir una «escuela», entonces tal vez solo el mohismo cuente en realidad.

Lo que solemos traducir como confucionismo es la palabra china *Rujia*, cuya traducción más precisa sería Escuela Erudita. Hay cierta polémica en torno al significado de *Ru* —algunos lo han considerado un término previo al confucionismo que significaba «especialistas en rituales», entre los que se supone que se encontraba Confucio—. Sin embargo, Robert Eno ha replicado convincentemente que no existen referencias a *Ru* previas al confucionismo y que *Rujia* siempre estuvo relacionada al confucionismo. Escribe: «En definitiva, indudablemente antes de Confucio existían grupos de expertos en la práctica ceremonial similares a Confucio y a sus seguidores, pero prácticamente no se ha encontrado ningún indicio que sugiera que para señalarlos se utilizaba el término "*ru*". Parece que la intención original cuando se inventó el término era designar a la nueva secta fundada por Confucio»[115].

La idea de traducir *Rujia* como Escuela Erudita en lugar de «confucionismo» tiene sentido si recordamos que el propio Confucio se definía más como un transmisor que como un creador, y que los Cinco Clásicos ocupaban el centro de la tradición *Ru*, a saber: *El libro de los Cantos (Shi), El libro de Documentos (Shu)* y los otros tres: el *Libro de Ritos (Li)*, el *Libro de las mutaciones (Yi)* y los *Anales de la primavera y otoño (Chunqiu)*, con la posible incorporación de un sexto clásico, el desaparecido *Libro de la música (Yue)*. Véase que ni las *Analectas* ni el *Mengzi* se encontraban entre los Cinco Clásicos, a pesar de que mucho más tarde, a partir de la dinastía Song, pasaron a ser dos de los cuatro libros que estuvieron cerca de reemplazar a los Cinco Clásicos como textos centrales de la tradición confuciana[116]. Si bien los Clásicos fueron textos indudablemente fundamentales a lo largo de toda la historia china —y durante el período imperial, era indispensable tener cierto conocimiento al respecto para pasar los exámenes de ingreso de los funcionarios— y las *Analectas* no se encontraban entre ellos, siempre existió una relación muy estrecha entre los Clásicos y Confucio, como se puede ver en las palabras de Lu Jia al comienzo de la dinastía Han: «Los siglos posteriores disminuyeron y perecieron hasta perderse. Pero más tarde el sabio [es decir, Confucio] instauró los Cinco Clásicos y explicó las seis artes para corresponder al Cielo, gobernar la Tierra y estudiar los asuntos»[117]. Puede que Confucio haya sido el «rey

[115] Eno, *Confucian Creation*, 191-192. Eno continúa diciendo que no hay ninguna etimología convincente para el término «ru» (192-197).

[116] Zhu Xi (1130-1200), filósofo de la dinastía Song, fue quien «puso a los Cuatro Libros por encima de los Cinco Clásicos», según Nylan en *The Five «Confucian» Classics*, 56.

[117] Cita extraída de Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China* (Harvard University Press, Cambridge, 2002), 253.

sin corona» pero como efectivamente no llegó a gobernar, transmitió los Cinco Clásicos con el objetivo de mantener vivas las formas correctas de orden para cuando llegara el momento en que se pudieran implementar de nuevo. Los confucianos estaban más preocupados que cualquier otra escuela por preservar la tradición china antigua, así que no sorprende que fueran conocidos como Escuela Erudita o incluso, podríamos decir, como Clasicistas. De todas formas hay que recordar que Confucio siempre fue el santo patrono de los estudiosos de la tradición clásica, por lo que difícilmente nos equivocaremos al considerar *Rujia* como confucionismo.

Harold Roth hace una sugerencia útil para aclarar la forma en la que debemos comprender las distintas ramas de pensamiento de los Reinos Combatientes. Sostiene que las escuelas anteriores al período de la dinastía Han tendrían que definirse en función de sus prácticas o técnicas (para él estos términos son intercambiables) más que en función de la doctrina. En mi opinión, el mohismo es parcialmente una excepción porque fue la única «escuela» realmente dogmática. Roth describe de la siguiente forma las «técnicas»: «Genéricamente... para los confucianos consistió en mantener el ritual adecuado en las familias y en el Estado; para los mohistas, economizar los gastos del Estado y de la familia con la intención de maximizar el beneficio de los recursos disponibles; para los legalistas, instaurar el gobierno de la ley y un método para que se mantuviera una adhesión... y para los daoístas, en la defensa de la preparación mística que lleva a una unión con el Camino como elemento esencial del liderazgo»[118]. Dentro de las escuelas, la principal forma de organización era a través de linajes de maestro-alumnos que indujeron a una gran diversidad. Incluso los mohistas tardíos estaban divididos en tres sectas hostiles entre sí. Dentro de la escuela confucionista, las diferencias entre Mencio y Xun Zi son solo las dos más evidentes de entre muchas tendencias distintas. Los daoístas, que no fueron identificados con ese término hasta mediados de la dinastía Han, siempre estuvieron divididos entre los seguidores de los distintos maestros y los textos que cada uno consideraba central.

Por comodidad voy a organizar mi exposición de las principales tendencias daoístas durante el período de los Reinos Combatientes utilizando la tipología desarrollada por Harold Roth, a pesar de que la cronología que aplica está muy cuestionada[119]. Para Roth, todas las ramas del daoísmo se definen por la práctica mística, pero desarrolla tres etapas en función de las consecuencias sociales de sus posturas: (1) «Individualista» debido a la «virtual ausencia de pensamiento político y social» (en mi opinión, ninguna tradición china puede considerarse «individualista» según nues-

---

118 Roth, *Original Tao*, 180.

119 Según Edward Slingerland, el *Laozi* es más viejo que el *Neiye* (formación interior o, según la traducción de Roth, formación hacia adentro), mientras que Roth considera que el *Neiye* es el texto daoísta más antiguo. Véase Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China* (Oxford University Press, Oxford, 2003), 280-282.

tro significado del término —aquí se refiere a que el hincapié se hace en las prácticas autodidactas sin prestar demasiada atención al contexto social—); (2) «Primitivista», por su defensa de «una sociedad y una política simples»; y (3) «Sincretista», porque su enseñanza se «encomienda al gobernante en la técnica de gobierno, especialmente la coordinación precisa de los órdenes políticos y cósmicos por parte del gobernante así instruido, y una filosofía política y social sincrética que toma prestadas las ideas más relevantes de las anteriores escuelas legalista y confuciana»[120].

El capítulo *Neiye* del *Guanzi*

Según Harold Roth, el capítulo *Neiye* del libro colectivo *Guanzi* representa la fase más temprana de lo que con el tiempo hemos llegado a conocer como daoísmo. Todavía se discute si es el texto más antiguo de la tradición daoísta, pero sin duda representa la primera tipología descrita por Roth, aquella a la que llama «individualismo» y que yo preferiría llamar la tradición del «cultivo interior» porque no contiene casi ninguna referencia ética o política y está completamente abocada a la práctica autodidacta. El texto del *Neiye* está escrito en verso y es muy probable que describa enseñanzas que originariamente se transmitieron de manera oral. Roth sigue la postura de los Brooks al sostener que la transición de la cultura oral a una alfabetizada se realizó aproximadamente a mediados del siglo IV antes de nuestra era, lo que podría indicar una fecha aproximada para este texto[121]. Si el texto es efectivamente así de antiguo, lo más probable es que el vocabulario técnico relacionado con la cosmología y las prácticas místicas estuviera en pleno desarrollo, y deberíamos ser muy cuidadosos para no asignarle a algunos términos clave sus significados posteriores.

Sin entrar en demasiados detalles técnicos, hay que tener en cuenta tres términos importantes y su relación con el término central, *Dào*. La práctica autodidacta se ocupa de tres facetas del cosmos en las que participan los humanos. El primero es el *qi*, una palabra tan básica y al mismo tiempo tan ajena para el pensamiento occidental que por lo general se deja sin traducir; *Neiye* todavía se podía entender como el aliento en los seres humanos o el aire en el mundo natural, pero también empezaba a tener el significado más general de «fluido vital» (a veces traducido como «éter» o «energía»), a partir del cual surgen todas las cosas con distintos grados de refinamiento. El segundo término es *jing*, que es la «esencia vital» del *qi* y que las prácticas de meditación tienen el propósito de alimentar. Por último está el *shen*, que originariamente hacía referencia a los espíritus y dioses pero que, según Roth, en el *Neiye* tenía un significado más cercano al adjetivo «numinoso», una suerte de plenitud que resulta

120 Roth, *Original Tao*, 7-8; véanse también las páginas 195 y sigs.
121 *Ibid.*, 25, 213, donde se cita Brooks y Brooks, *The Original Analects*, 156.

del cultivo del *jing*[122]. Sin embargo, todos estos términos están subsumidos en la idea del *Dào,* que en este punto se ha convertido en una expresión cosmológica esencial de la unidad que subyace en toda realidad. Como hemos dicho antes, la palabra *Dào,* literalmente «camino», se encuentra por todas partes en el pensamiento chino primitivo. Generalmente se dice que en los textos confucianos *Dào* señala las enseñanzas de la escuela o las prácticas que promueve, aunque en ocasiones los textos confucianos también parecen asignarle algunos significados cosmológicos.

Según Roth, el *Neiye* tiene más que ver con las prácticas de autodidactismo que otros textos más conocidos, como el *Dào Dé Jīng* o el *Zhuangzi.* Las premisas básicas eran la alineación adecuada del cuerpo, que incluía sentarse firme con las extremidades en orden, y las técnicas de respiración, pero también describía prácticas de concentración mental[123]. Si se practicaban con perseverancia, estas prácticas conducían a la realización espiritual, lo que en la antigua China tradicionalmente se consideraba como convertirse en sabio, «*sheng*», lo que según Graham constituye «el mayor ideal de hombre sabio para todas las escuelas»[124].

Para dar una idea de las enseñanzas del *Neiye* citaré lo que según Roth es el primer poema de la secuencia:

> La esencia vital [*jing*] de todas las cosas:
> es la que les da vida.
> Crea los cinco cereales aquí abajo
> y se convierte en constelaciones de estrellas allí arriba.
> Cuando flota entre los cielos [*tian*] y la tierra
> la llamamos fantasmal y numinosa [*shen*].
> Y cuando está almacenada en el pecho de los seres humanos,
> los llamamos sabios [*sheng*][125].

En otro poema, el décimo quinto en la edición de Roth, hay una vinculación entre el *Dào,* el Camino, y el *xin,* que Roth traduce como «mente» pero que se suele traducir como «corazón» o «corazón/mente», y que él explica de la siguiente forma: «Para los chinos de la antigüedad, es el locus donde se encuentra el espectro completo de la experiencia consciente, incluyendo la percepción, el pensamiento, la emoción, el deseo y la in-

---

122 Roth, *Original Tao,* 107. En el mismo lugar, Roth analiza si el uso del término *shen,* que originariamente significaba «espíritu» en el sentido de «espíritu ancestral», podría incluir también la divulgación de la antigua práctica chamanística de invocar al *shen* en los sacrificios ancestrales. Michael Puett se opone firmemente a esta idea —que también desplegó A. C. Graham en *Disputers of the Tao,* 100 y sigs.— porque sostiene que el *Neiye* constituye un rechazo a la práctica ritual tradicional y una afirmación por el autoadivinamiento individual, idea que no me resulta demasiado convincente. Véase Puett, *To Become a God,* 109 y sigs.

123 Roth, *Original Tao,* 109-115.

124 Graham, *Disputers of the Tao,* 494.

125 Roth, *Original Tao,* 46 [versión en español de los traductores].

tuición»[126]. El *xin* es el lugar donde «sucede» el *Dào,* por decirlo de una manera, al menos en el individuo, y es un término importante tanto para el pensamiento confuciano como daoísta posterior:

> El Camino llena el mundo entero.
> Está en cualquier sitio en el que haya personas,
> pero las personas no tienen la capacidad de entenderlo.
> Cuando eres liberado por esta única palabra [*Dào*]
> Alcanzas el cielo, arriba;
> Te extiendes por la tierra, abajo;
> Y llenas las nueve regiones deshabitadas.
> ¿Qué significa ser liberado por ella?
> La respuesta se encuentra en la tranquilidad de la mente [*xin*][127].

Roth sugiere que *Dào,* «esta única palabra», pudo haber cumplido la misma función que un mantra en las prácticas de meditación indias —en las que la palabra y la cosa se fusionan.

El *Neiye* se ocupa exclusivamente de ideas cosmológicas y prácticas de autodidactismo, pero esas ideas y prácticas están presentes en todas las demás expresiones de lo que podríamos llamar tradición daoísta, independientemente de lo que se le agregue después.

El *Zhuangzi*

El *Zhuangzi* es un libro muy superior al *Neiye* y, a pesar de que hay coincidencias importantes entre sus contenidos, son muy distintos[128]. Al igual que el *Neiye* se ocupa del autodidactismo y al igual que el *Dào Dé Jīng* muestra señales muy firmes de una tendencia primitivista. El *Zhuangzi* es un libro de gran complejidad y sofisticación. Lleva al extremo la idea del Camino y al hacerlo cuestiona todos los aspectos de la realidad dada, en este sentido es claramente axial. Pero se niega a ser clasificado, su disposición a hablar del Camino y después socavar la propia manera en la que se ha referido al Camino parece una versión china de la teología negativa. Cuestiona la realidad pero discretamente afirma las realidades más mundanas. Analizarlo como corresponde excede los límites de este capítulo. Lo que voy a hacer en su lugar es incluir algunas de sus muchas historias, alegorías o parábolas, de modo que con suerte esta breve muestra del texto acerque al lector no familiarizado al libro.

Si el *Neiye* es una respuesta al confucionismo, lo es de forma muy silenciosa dado que hace hincapié exclusivamente en el cultivo del interior

126 *Ibid.,* 42
127 *Ibid.,* 72.
128 *Ibid.,* 153-161, donde cita una gran cantidad de párrafos sobre el cultivo interior en el Zhuangzi muy parecidos al *Neiye.*

y no muestra ningún interés en la ética ni en la política. En el *Zhuangzi* (como en el *Dào Dé Jīng*), Confucio y sus enseñanzas suelen ser un punto de referencia, el blanco de las bromas o una fuente de error. Las siguientes escenas son tan ilustrativas de la opinión de Zhuangzi sobre la muerte como de su oposición a las enseñanzas de Confucio:

> Los tres hombres, el Maestro Sanghu, Meng Zifan y el Maestro Qinzhang se pusieron a conversar. «¿Quién de nosotros puede *acompañar* adonde no se puede acompañar, quién puede *dar apoyo* adonde no se puede dar apoyo?[129] ¿Quién está dispuesto a subir al cielo, deambular entre la niebla y dar vueltas en el infinito viviendo sin recordar a los demás por los siglos de los siglos?»
>
> Los tres se miraron, sonrieron y ninguno se sintió reacio en su interior. Así se hicieron amigos.
>
> Tras haber vivido tranquilos durante un tiempo, el Maestro Sanghu murió. Confucio se enteró antes del entierro y envió a Zigong para que prestara servicio en el funeral. Uno de los hombres armaba las estructuras para los gusanos de seda, el otro tocaba la cítara y ambos cantaban al unísono:
>
> «¡Hey-ho, Sanghu!
> ¡Hey-ho, Sanghu!
> Has vuelto a ser lo que se es realmente,
> pero nosotros seguimos siendo hombres, ¡Oh!»
>
> Zigong se acercó apresurado y les preguntó:
> «¿Me podríais decir si estáis cumpliendo los ritos al cantar aquí, con el cadáver a vuestros pies?»
>
> Los dos hombres intercambiaron miradas y sonrisas.
> «¿Y él qué sabe del significado de los ritos?»
>
> Zigong regresó y se lo contó a Confucio.
> «¿Qué tipo de hombres son esos? La conducta decente no significa nada para ellos, tratan a sus propios huesos como si fueran algo externo a sus cuerpos. Cantan con el cadáver a sus pies sin modificar siquiera la mirada en sus rostros. No tengo palabras para nombrarlos. ¿Qué tipo de hombres son esos?»
>
> «Son del tipo que deambula por encima de las normas», dijo Confucio. «Yo soy de los que deambulan dentro de las normas. Por encima y dentro no tienen nada en común y fue una estupidez por mi parte enviarte a hacer luto»[130].

---

129 Eske Mollgaard traduce este pasaje como un imperativo moral: «Haz algo por los demás no haciendo nada por ellos». Encuentra ecos en el imperativo categórico de Kant que superan los límites de la regla de oro. Su teoría es muy interesante, aunque no del todo convincente. Véase «Zhuangzi's Religious Ethics» en el *Journal of the American Academy of Religion* 71, 2 (2003).

130 Graham, *The Chuang Tzu*, 89 [versión en español de los traductores].

Seguro que esos tres amigos se encontraban entre los «haraganes sin problemas» que alababa Zhuangzi, y compartían su sentido de la unidad entre la vida y la muerte. En un fragmento muy parecido, un amigo de Zhuangzi, Huishi, lo criticó cuando, tras la muerte de su adorada esposa, lo encontró «en cuclillas, con las rodillas hacia fuera, tocando el tambor y cantando». Zhuangzi explicó que su esposa era ahora «compañera de la primavera y el otoño, el invierno y el verano, en el desfile de las cuatro estaciones» y que «estaba a punto de acostarse y dormir en la mejor mansión de todas»[131]. En síntesis, aquellos que «deambulan por encima de las normas» consideraban que se podían ignorar las formalidades del luto. De hecho, esas formalidades eran una limitación, un signo de incomprensión del Camino. En ese fragmento Zhuangzi dice que antes de nacer estamos dentro del *Dào*, que al morir regresamos al *Dào* y que, si nos damos cuenta, a lo largo de la vida también estamos dentro del *Dào*, de modo que no hay motivo para preocuparse.

Tanto en el *Zhuangzi* como en el *Dào Dé Jīng* hay una fuerte impresión de que las cosas iban bien cuando los humanos vivían fundidos con la naturaleza y que empezaron a ir cuesta abajo cuando se inventó la cultura. Esto expresa una visión primitivista de varias maneras. Zhuangzi comenta la condición humana primitiva como una época que Burton Watson traduce como de «virtud perfecta». Aquí «virtud» es la traducción del término *de*, que ya hemos analizado en la sección sobre el confucionismo. Al igual que sucede con el término «camino» (*Dào*), que en el confucionismo solía hacer referencia a las creencias y comportamientos humanos, en los textos daoístas el término *de* (para el confucionismo: poder, potencia, virtud) tenía significados cosmológicos. Por eso, Zhuangzi dice que en los comienzos,

> las personas tienen su naturaleza innata inmutable. Tejen sus ropas, cultivan su comida —esa es la Virtud (*de*) que comparten[132]. Son uno en ella, no hay partidarios, y a esto se llama la Emancipación del Cielo. En tiempos de Virtud perfecta el paso de los hombres es lento y caminan sin prisa, su mirada es firme y amable. En tiempos así las montañas no tienen senderos ni caminos ni lagos ni barcos ni puentes... En la época de Virtud perfecta los hombres viven igual que los pájaros y las bestias, se agrupan codo con codo con las diez mil cosas que existen. ¿Quién ha oído hablar entonces de «caballeros» [*junzi*] o de «hombres mezquinos» [*xiaoren*]? Sosos y sin voluntad, los hombres no tienen sabiduría y por ese motivo la Virtud jamás se aleja de ellos...
>
> Después llega el sabio que sopla y resopla buscando la benevolencia [*ren*], se estira de puntillas para alcanzar lo correcto [*yi*] y el mundo, por primera vez, empieza a dudar[133].

131 *Ibid.*, 123-124.
132 Puede que en esta cita haya algún eco a la Escuela del Agricultor.
133 Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (Columbia University Press, Nueva York, 1968), 105 [versión en español de los traductores].

A partir de este punto, todo cae en picado.

Tanto el *Zhuangzi* como el *Dào Dé Jīng* definen sus enseñanzas por oposición a las de los confucianos, en gran medida justificándose en que estos interfieren con el funcionamiento natural de la vida al intentar controlar al pueblo a través de leyes y normas. Oponiéndose a esas interferencias, enseñan el *wú wéi* (la no acción o «hacer nada», como hemos visto antes). En realidad el término *wú wéi* aparece en las *Analectas* en un fragmento tardío que hemos incluido antes y, según Edward Slingerland, la idea, a diferencia del término, está extendida en las *Analectas*, donde apunta no como en el daoísmo a una postura inicial, sino al resultado de un largo período de formación al cabo del cual uno hace lo que tiene que hacer «de forma natural», sin pensar, por decirlo de algún modo. Por lo tanto, la no acción es otro de esos términos que impregnan todo el pensamiento chino primitivo, a pesar de que su significado varíe según los distintos contextos[134].

En una de sus brillantes parábolas, Zhuangzi se pronuncia a favor del *wú wéi*. Se trata de la historia de Hundun, quien, según Hans-Georg Moeller, «tenía una vida perfecta e inalterable en el *centro* del mundo, pero *carecía* de cualquier rasgo personal —no tenía rostro»[135]. El fragmento, que se encuentra al final del libro 7 del *Zhuangzi*, dice así:

> El Emperador del Mar del Sur era Rápido, el Emperador del Mar del Norte era Furioso, el emperador del centro era Hundun. De vez en cuando Rápido y Furioso se encontraban en la tierra de Hundun, quien los recibía con gran generosidad. Rápido y Furioso se pusieron a discutir cómo podían recompensar a Hundun por su generosidad:
>
> «Todos los hombres tienen siete orificios a través de los cuales miran, escuchan, comen, respiran; él es el único que no tienen ninguno. Intentemos perforárselos».
>
> Todos los días intentaban hacer un orificio nuevo. Pero al séptimo día, Hundun murió[136].

Y Moeller agrega: «Guo Xian comenta lacónicamente esta historia: "*Lo mató el activismo*"»[137].

El *Dào Dé Jīng*

Sin lugar a dudas el texto «daoísta» más famoso es el *Dào Dé Jīng*, supuestamente escrito por Laozi y con cuyo nombre también se lo suele de-

134 Sobre el *wú wéi* en las *Analectas*, véase Slingerland, *Effortless Action*, 43-76. Este libro de Slingerland aborda el concepto *wú wéi* en todo el pensamiento chino primitivo excepto en el legalismo, donde descubre que su uso está "completamente separado" del uso que hacen el resto de vertientes de pensamiento (288).

135 Hans-Georg Moeller, *Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory* (Open Court, Chicago, 2004), 35. Cursivas en el original.

136 Graham, *Chuang Tzu*, 98 [versión en español de los traductores].

137 Moeller, *Daoism Explained*, 35. Cursivas en el original.

signar. Es el texto chino más traducido y uno de los textos más traducidos del mundo. Por lo general va acompañado del *Zhuangzi*, cosa que se lleva haciendo así desde la dinastía Han. Sin embargo, durante el período de los Reinos Combatientes se transmitía y discutía separado del *Zhuangzi*. A pesar de que sus enseñanzas sean muy similares —para nosotros— y tengan paralelismos con el *Neiye*, al parecer fueron transmitidos por linajes muy distintos y no fueron percibidos como componentes de una misma tradición hasta mucho tiempo después[138]. A nivel formal, el *Zhuangzi* está más cerca de las *Analectas* que del *Dào Dé Jīng*: tiene momentos poéticos pero está casi todo escrito en prosa, y tiene anécdotas y conversaciones similares a las de las *Analectas* —aunque considerablemente más desarrolladas—. A diferencia del *Mozi*, que tiene una continuidad en la argumentación, pero es parecido a las *Analectas*, aquí cada segmento es independiente. Tiene una enseñanza coherente, está construido a partir de diversas observaciones desde distintos puntos de vista y no mediante el desarrollo de una argumentación sostenida. Como la mayoría de los textos chinos primitivos, con excepción del *Mozi* y tal vez del *Xun Zi*, sería arriesgado intentar encontrar un «sistema» de pensamiento que prefiera pasar de una observación a la siguiente en lugar de hacerlo a través de la reflexión sistemática.

En este sentido, el *Dào Dé Jīng* se parece al *Zhuangzi*, pero en todo lo demás es muy distinto. Por ejemplo, al igual que *Nieye* es sumamente poético; incluso se lo puede considerar un largo poema a pesar que desde el principio está dividido en dos partes y en 81 capítulos. En lugar de las historias, alegorías y parábolas en las que se regodea el *Zhuangzi*, su enseñanza se expresa sobre todo a través de una serie de imágenes o metáforas impresionantes, metáforas que se han vuelto emblemáticas del «daoísmo» en el mundo entero.

Hans-Georg Moeller insiste en que el *Dào Dé Jīng* no es lo que nosotros entendemos por un «libro», es decir: una escritura que tiene la intención de ser leída en silencio, con un comienzo, un desarrollo y un final, y que se recuerda u olvida según lo que nos haya hecho sentir. Al contrario, lo más probable es que sus primeras versiones fueran orales y que incluso después de haber sido escrito estuviera pensado para ser oído, en última instancia memorizado —interiorizado— por quienes lo tomaban como un texto de formación. Tiene una textura más recursiva que lineal, lo que significa que uno puede empezar en cualquier parte y encontrar conexiones con todo lo demás en el texto[139]. En casi todas estas cuestiones el *Dào Dé*

---

138 Roth enumera los paralelismos entre el *Neiye* y el *Dào Dé Jīng* en *Original Tao,* 144 -153.

139 Han-Georg Moeller, *The Philosophy of the Daodejing* (Columbia University Press, Nueva York, 2006), cap. 1, «How to Read the Daodejing», 1-20. Moeller da un ejemplo muy provocador, dice que leer el «hipertexto» de una página web se parece a leer el *Dào Dé Jīng* porque el hipertexto, al igual que el *Dào Dé Jīng*, es más recursivo que lineal, da por sentado un montón de conocimiento de fondo que no se describe, insinúa un montón de conexiones con lo anterior y parece más una «receta» para la acción que una teoría (5-7). Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre ambos: el hipertexto de la web es sumamente desechable; el *Dào Dé Jīng* tiene la intención de ser interiorizado.

Jīng se parece al resto de textos que hemos tratado en este capítulo, de hecho a muchos de los textos tratados en este capítulo. Pero en su tupida red de imágenes y metáforas, el *Dào Dé Jīng* revela una fuerza que para muchos lectores es única. Dentro de los límites de este capítulo apenas puedo ofrecerle al lector una pizca de la riqueza y complejidad del original.

Moeller comienza su análisis del texto con el breve capítulo 6, en parte porque este incluye muchas imágenes importantes. Por ser uno de los fragmentos «más oscuros» o misteriosos, este capítulo también ha llamado la atención de otros traductores. Pero empecemos con la traducción de Moeller:

> El espíritu [*shen*] del valle no muere—
>   a esto se llama feminidad oscura.
> La puerta de la feminidad oscura—
>   a esto se llama: raíz del cielo y de la tierra.
> ¡Qué tenaz!
>   Como si existiera.
>   Y su uso fuera inagotable[140].

La traducción de D. C. Lau no es muy distinta, pero muestra de qué forma el uso de palabras distintas en inglés cambian la impresión general del texto:

> El espíritu del valle jamás muere,
> y a esto se llama la hembra misteriosa.
> Portal de la hembra misteriosa
> se llama a la raíz del cielo y de la tierra.
> Apenas visible, parece como si efectivamente estuviera allí
> y su uso jamás la vaciara[141].

Arthur Waley también lo traduce de forma parecida, pero en lugar de «puerta» o «portal» utiliza la palabra «entrada», escribe «Cielo» y «Tierra» con mayúsculas y las últimas dos líneas las traduce así:

> [el espíritu del valle] está en nuestro interior todo el tiempo;
> Por más que lo uses, jamás se seca[142].

Estos ejemplos son una demostración muy elemental de cómo los sinólogos expertos en la materia pueden leer de formas muy distintas este

---

140 *Ibid.*, 7 [versión en español de los traductores].
141 *Tao Te Ching*, traducción de D. C. Lau (Penguin, Nueva York, 1963), 62 [versión en español de los traductores].
142 Arthur Waley, *The Way and Its Power* (Allen and Unwin, Londres, 1934), 149 [versión en español de los traductores].

texto sumamente condensado. Además, para Waley este capítulo pudo haber circulado de forma independiente como parte del «material de las enseñanzas daoístas tempranas» y lo encuentra, o encuentra un fragmento muy similar, en otros textos chinos primitivos[143]. Lau propone «la remota posibilidad de que el lenguaje utilizado allí sea un eco de algún mito fundacional primitivo»[144].

Analicemos individualmente algunos de los términos que aparecen en este capítulo porque son una puerta de entrada al rico universo de imágenes y metáforas que impregnan el *Dào Dé Jīng*. Rápidamente podemos ver que la palabra que los tres traductores traducen como «espíritu» es la antigua palabra para designar las divinidades menores, *shen*, igual que el término *gueishen* de «espíritus y dioses» cuando analizamos el capítulo del *Neiye*. Para Moeller, aquí la palabra «espíritu» es impersonal y se aplica a «una suerte de virtud, fuerza o poder, como cuando se dice, por ejemplo, "el espíritu norteamericano"» [145]. Puede que eso sea verdad, pero ha sobrevivido cierta resonancia a la antigua idea de divinidad porque el carácter *shen* jamás perdió del todo esa referencia, incluso se mantiene hasta la fecha.

Con la palabra «valle» entramos de lleno al corazón del *Dào Dé Jīng*. Como ha dicho Waley: «Los valles están "más cerca del *Dào*" que las montañas y en toda la creación representan el negativo, lo pasivo, el elemento "femenino" que es el único que tiene acceso al *Dào* y que solo se puede reflejar en "un estanque quieto"»[146]. Es a la parte baja del valle adonde se dirigen las aguas y para eso crean ríos que finalmente corren hacia el gran agua, el mar. El agua en sí es otra imagen clave, como se ve en el capítulo 8: «El bien supremo se parece al agua. Porque el agua se destaca por beneficiar a una miríada de criaturas sin competir con ellas y por instalarse donde nadie quiere estar. Se parece al camino»[147]. La relativa falta de forma del valle comparado con la montaña también construye una imagen práctica.

En el capítulo 15 se la vincula a otro grupo de imágenes relacionadas:

> Derrumbándose como el hielo cuando se derrite;
> Grueso como la madera sin tallar;
> Vacío como el valle;
> Oscuro como el agua turbia.
> ¿Quién es turbio y, por decantación, se vuelve lentamente transparente?
> ¿Quién está en reposo y, emocionado, despierta lentamente a la vida?
> Solo quien cree profundamente en el camino
> y no desea estar lleno[148].

143 *Ibid.*, 56-57.
144 Lau, *Tao Te Ching*, 44.
145 Moeller, *Philosophy of the Daodejing*, 7.
146 Waley, *The Way*, 57.
147 Lau, *Tao Te Ching*, 64 [versión en español de los traductores].
148 *Ibid.*, 71.

El hielo que se derrite, la madera sin tallar, el valle vacío y el agua turbia parecen todos elementos sin forma que no tienen ningún valor para el resto del mundo, y, sin embargo, a través de ellos se alcanza el camino.

Las metáforas del *Dào Dé Jīng* construyen un complejo de paradojas en las que lo que parece débil supera a lo que parece fuerte. En ningún lado es más evidente que en la exaltación de lo femenino. El capítulo 61, por ejemplo, afirma: «Lo femenino supera a lo masculino por la constante quietud»[149]. Y en el capítulo 28:

> Conoce al hombre
> pero sigue a la mujer
> y sé un río para el mundo.
> Si eres un río para el mundo
> la virtud eterna jamás te abandonará
> y volverás a ser un niño[150].

Al igual que la mujer, el niño parece débil pero en realidad es fuerte. Ambos están más cerca de la fuente que el hombre o el adulto, más cerca de la raíz, otra metáfora presente en nuestro primer ejemplo, el capítulo 6. Si se la compara a la planta madura, la raíz puede parecer algo insignificante —sucia, escondida—, pero es la fuente de vida de la planta, es lo indispensable. Parece que no está haciendo nada y, sin embargo, lo hace todo.

Hay cierto debate respecto a si se puede considerar al *Dào Dé Jīng* «quietista», pero la idea principal es que en definitiva lo que prevalece es lo quieto, no el rugido ni la fuerza. Es en este sentido que se debe entender la «negatividad» del *Dào Dé Jīng*, es decir, la identificación que hace del *Dào* con la «Nada»: todo lo que es Algo nace de la Nada:

> El camino avanza regresando;
> y la debilidad es el medio que utiliza
> La miríada de criaturas de este mundo han nacido de Algo,
> y ese Algo ha nacido de la Nada[151].

Y es en este contexto donde se tiene que comprender el término *wú wéi* en el *Dào Dé Jīng*. La primera línea del capítulo 37 dice: «El *Dào* hace nada (*wú wéi*) y nada queda sin hacer», o más literalmente: «Haciendo nada, nada queda sin hacer».

Michael LaFargue es el único experto que ha intentado darle un contexto social a las enseñanzas del *Dào Dé Jīng*. Considera que las enseñanzas surgieron en un grupo de «idealistas-*shi*», donde usa la palabra *shi*

---

149 Moeller, *Philosophy of the Daodejing*, 22 [versión en español de los traductores].

150 Lau, *Tao Te Ching*, 85. He modificado las líneas 3 y 4 según la traducción de Moeller en *Philosophy of the Daodejing*, 21 [versión en español de los traductores].

151 Lau, *Tao Te Ching*, cap. 40, 101 [versión en español de los traductores].

—como hemos visto— para designar a un grupo que provenía del nivel más bajo de la aristocracia pero que, durante el período de los Reinos Combatientes, se habían convertido en funcionarios o simplemente en personas educadas[152]. De entre los *shi*, los idealistas eran los que se preocupaban por el estado de la sociedad y por su propia integridad moral. A pesar de que habían sido educados para ser funcionarios, muchos *shi* se encontraban desempleados o subempleados durante las durísimas condiciones del período de los Reinos Combatientes y se sentían desilusionados con la situación política. No apelaron a la rebelión, pero sí a la crítica.

Mientras los confucianos criticaban el comportamiento de la clase dominante e intentaban convencer a los gobernantes de la época para que siguieran el ejemplo de los antiguos reyes, el *Dào Dé Jīng* se empeña en un ataque frontal a los supuestos culturales contemporáneos, como que lo alto es mejor que lo bajo, los hombres superiores a las mujeres, etcétera, todos supuestos en los que no solo creían los chinos de la antigüedad sino casi todas las culturas del mundo. Ese ataque, ilustrado con metáforas e imágenes intensas de las cuales aquí solo hemos visto una pequeña parte, ha atraído a lectores chinos durante mucho tiempo y, en los últimos años, también a lectores de todo el mundo.

Primitivismo daoísta

Como hemos visto en el *Zhuangzi*, la ofensiva contra la comprensión racional de la realidad condujo a la idea de que las cosas habían sido mejores al principio, cuando los humanos vivían «igual que los pájaros y las bestias», idea que horrorizaba a los confucianos. Esta inclinación por épocas más sencillas que ha sido identificada con el nombre de primitivismo daoísta, en ningún lugar se encuentra mejor ilustrada que en el capítulo 53 del *Dào Dé Jīng*:

> Reduce el tamaño y la población del Estado. Asegúrate de que las personas, a pesar de tener herramientas de guerra... no las usen...
>
> Aunque tengan barcos y carros, que no hagan uso de ellos; y aunque tengan armaduras y armas, que no tengan ocasión de hacer gala de ellas.
>
> Promueve estas cosas y las personas volverán a utilizar la cuerda con nudos [en lugar de la escritura],
> descubrirán el gusto en su comida
> y la belleza en su ropa.
> Estarán conformes en su morada
> y felices por la forma en la que viven.
>
> A pesar de que los estados limítrofes están siempre a la vista y el ladrido de los perros o el cacareo de los gallos en un estado se puede oír en

[152] Michael LaFargue, *Tao and Method: A Reasoned Approach to the Daodejing* (SUNY Press, Albany, 1994), 118-122.

el otro, las personas de un estado envejecerán y morirán sin haber tenido jamás ningún trato con las personas en el otro[153].

En lo que es casi un rechazo tan extremo a la cultura como el del fragmento del *Zhuangzi*, queda claro que las virtudes confucianas —por las que el sabio «sopla y resopla buscando la benevolencia» en palabras de Zhuangzi— iban a tener el mismo tratamiento. De hecho, eso queda claro en el capítulo 38:

> Por lo tanto, cuando se pierde el camino, aparece la virtud *(de);* cuando se pierde la virtud, aparece la benevolencia *(ren)*; cuando se pierde la benevolencia, aparece lo correcto *(yi)* y cuando se pierde lo correcto, aparece el ritual *(li)*. El ritual es la cáscara de la lealtad y confianza, el camino de la desgracia[154].

Parecería que el rechazo daoísta a las creencias tradicionales y al complejo cultural también incluye un rechazo al orden normativo, porque en la sociedad daoísta ideal todo funciona «sin hacer» *(wú wéi)* o, como el *Dào*, «por sí solo» *(ziran)*. Las cosas van bien «naturalmente», sin necesidad de ningún tipo de interferencia, y el gobernante ideal gobierna sin gobernar. Uno podría contestar que en realidad existe el mandato moral daoísta, incluso el mandato moral femenino de ser delicado y ceder en lugar de agredir e interferir, pero en definitiva la delicadeza no se recomienda porque sea buena o correcta sino porque «funciona». En la introducción que escribe a su traducción del *Dào Dé Jīng*, D. C. Lau dice que lo mejor es interpretar el libro como un «manual de supervivencia» para tiempos difíciles: uno tiene que hacerse pequeño y desaparecer para no meterse en problemas[155]. En el mejor de los casos es una enseñanza para «haraganes sin problemas» o aldeanos aislados, para aquellos que querían evitar la sociedad que de hecho existía y no para reformarla. Evidentemente una ética casi antinómica como la del *Dào Dé Jīng* es siempre muy atractiva y contribuye a mantener la renovada popularidad del texto.

Sin embargo, Heiner Roetz ofrece una interpretación muy interesante basándose en el esquema de Kohlberg para evaluar el pensamiento chino primitivo. Si bien en mi opinión su interpretación es problemática en varios aspectos y, en el mejor de los casos, provocadora, de todas formas vale la pena mencionarla aquí. Según Roetz, el daoísmo, tal y como se lo representa en el *Zhuangzi* y en el *Dào Dé Jīng*, rechazó firmemente la «moral convencional» (etapas 3 y 4 de Kohlberg) pero no llegó a alcanzar con certeza la «moral posconvencional», como se la presenta en las etapas 5 y

153 Lau, *Tao Te Ching*, 142 [versión en español de los traductores].
154 Traducción de Pines en *Foundations of Confucian Thought*, 89 [versión en español de los traductores].
155 Lau, *Tao Te Ching*, esp. 29-30, 41-42.

6. Se puede decir que en cambio alcanzó una etapa 4½, que, siguiendo a Kohlberg, describe de la siguiente forma:

> La etapa de «todo está permitido», la etapa de protesta juvenil. Lo correcto es una decisión arbitraria y subjetiva. Esta etapa se caracteriza por un rechazo radical al convencionalismo alienante del Nivel B [moral convencional] y la repetición del principio cándido y placentero del Nivel A [moral preconvencional]. En lugar de establecer nuevas reglas normativas, esta etapa proclama un provocador «más allá del bien y del mal». Es posconvencional pero todavía no se basa en principios[156].

Al desarrollar esta idea, dice que a los «daoístas Zhou»

> se los puede interpretar como el caso ejemplar de la Etapa 4½ de Kohlberg. Su intento de desenmascarar el moralismo, su inconformismo simbólico... su rechazo a la coerción habitual y su énfasis en la vida individual —todo encaja muy bien con la etapa de protesta juvenil...—. Los daoístas personificaron la crisis adolescente en la sociedad china mejor que cualquier otra escuela... Y si hasta la fecha la sinceridad desvergonzada de los daoístas nos atrae más que la sosegada seriedad de la mayoría de los confucianos, probablemente se deba a que evoca ecos de la ingenua espontaneidad de la infancia[157].

Roetz sí reconoce un aspecto de la ética daoísta que no es menos importante hoy: «El naturalismo daoísta indudablemente contiene la idea de universalismo. El hecho de que este universalismo no esté mediado discursivamente tiene una ventaja: a priori entran en su rango no solo los miembros de la comunidad lingüística, sino todo lo que pertenece a la naturaleza, también aquello que no puede hablar. Desde el principio la ética es una macroética»[158]. Pero el propio «naturalismo» del pensamiento daoísta, su énfasis en el *Dào* como algo «inactivo» *(wú wéi)* y en la naturaleza como lo que sucede «por sí solo» *(ziran)* impiden que el daoísmo nos diga cómo debemos actuar, a pesar de que sí nos dice mucho sobre cómo no debemos actuar. Si en la naturaleza todo es perfecto como está, lo único que tenemos que hacer es regresar a la naturaleza. Entre otras cosas, en el pensamiento daoísta hay una extraordinaria ausencia del lado oscuro de la naturaleza, del hecho de que la violencia y la superioridad

---

156 Roetz, *Confucian Ethics*, 27.

157 *Ibid.*, 257. El trabajo de Hans-Georg Moeller, tanto en *Daoism Explained* como en *The Philosophy of the Daodejing* ha sido extraordinariamente útil para mí: nadie ha explorado como él las profundidades de las imágenes en estos textos ni la enorme red de sentidos que se teje entre ellas. Pero al final de *The Philosophy of the Daodejing*, cuando desarrolla, con ayuda de Michel Foucault, una filosofía nohumanista o poshumanista como contrapartida a su interpretación del daoísmo como filosofía prehumanista, me parece que sencillamente acaba llegando a la etapa 4½ de Kohlberg.

158 *Ibid.*, 255.

son tan naturales como sus contrarios. Por todas estas razones el daoísmo es posconvencional, pero no nos ofrece ninguna ética posconvencional.

Las ideas políticas del *Dào*

En el *Zhuangzi* y en el *Dào Dé Jīng* se encuentran algunas de las críticas sociales más mordaces de los textos chinos primitivos. El libro 10 del *Zhuangzi* dice: «El que roba una hebilla de cinturón es ejecutado, pero el que roba un país se convierte en un señor feudal»[159]. El *Dào Dé Jīng* dice: «El pueblo tiene hambre porque los que están arriba comen demasiado en impuestos; ese el motivo por el que el pueblo siente hambre»[160]. En la misma dirección, el capítulo 53 dice:

> La corte está resplandeciente,
> pero los campos se ven agobiados.
> Los graneros están vacíos,
> pero algunos visten ropas elegantes.
> Finas espadas cuelgan a sus lados,
> van atiborrados de comida y bebida
> y disfrutan riquezas en flagrante abundancia.
> Esto se conoce como el orgullo de robar.
> ¡Y se aleja mucho del Camino[161]!

Tanto el *Zhuangzi* como el *Dào Dé Jīng* son muy conscientes del costo que tiene la guerra para la gente común:

> Allí donde acampen las tropas
> crecerán las zarzas;
> a todo ejército poderoso
> le sigue sin falta la mala cosecha[162].

Pero por más mordaces que sean esas críticas, no generan ninguna propuesta de cambio. Al contrario, las malas circunstancias parecen solo síntomas del modo en que la sociedad se ha apartado de su forma original.

Ante todas esas críticas a los gobernantes de los Reinos Combatientes, no solo sorprende sino que resulta muy extraño enterarnos que desde el principio hubo una relación entre el daoísmo y el legalismo[163]. No hay

---

159 Traducción de Roetz en *Confucian Ethics,* 253 [versión en español de los traductores].

160 Cap. 75 en la traducción de Philip J. Ivanhoe, *The Daodejing of Laozi* (Seven Bridges Press, Nueva York, 2002), 78 [versión en español de los traductores].

161 *Ibid.,* 30.

162 Cap. 30, Lau, *Tao Te Ching,* 88 [versión en español de los traductores].

163 Resulta interesante comprobar que en su magistral resumen de la filosofía china primitiva, David Nivison dedica una sección a «Han Feizi, Laozi, Legalismo y Daoísmo». Nivison, «The Classical Philosophical Writings», 799-808.

nada más manipulador y opresivo que las técnicas aplicadas de tiranía que desarrollaron los legalistas. El legalismo consistía sobre todo en una serie de fórmulas que buscaban aumentar el poder político y militar, pero sin ningún fundamento moral. En el mejor de los casos y en una situación muy compleja, los legalistas (Arthur Waley los llamaba «realistas»)[164] se podrían justificar diciendo que la tiranía es mejor que la anarquía. Pero siempre que jugaban con la idea de una cosmología global acababan atraídos por el daoísmo. ¿Por qué?

Primero es necesario explicar un poco el legalismo, al cual he hecho referencia antes pero aún no he definido. Como suele suceder en el pensamiento chino primitivo, el término «legalismo» se puede aplicar a un gran números de pensadores y textos muy distintos entre sí. Burton Watson ha comentado que los textos legalistas pertenecen a un género de literatura técnica que solo se puede considerar filosófica de forma marginal. Son manuales de instrucción además de «tratados sobre adivinación, medicina, agricultura, lógica, ciencias militares, etcétera»[165]. Respecto al planteamiento axial, el legalismo es un ejemplo claro de racionalismo bastante avanzado —en palabras de Benjamin Schwartz: un «racionalismo instrumental» en el sentido weberiano, orientado al «enriquecimiento del estado y al fortalecimiento de su capacidad militar», como ha expresado un legalista[166]—. Schwartz señala que uno de los primeros legalistas, Shen Buhai, desarrolló una teoría de la burocracia y que «el surgimiento de una "teoría" de la burocracia es el hito más importante en la historia mundial del pensamiento sociopolítico»[167]. La figura de Han Fei —que surgió a finales del período de los Reinos Combatientes y cuya obra, el *Hanfeizi*, es un resumen de las enseñanzas legalistas— continuó despertando el interés de las generaciones posteriores a pesar de las protestas en su contra por inmoralidad[168].

La enseñanza que da nombre a la escuela surge del énfasis que puso en la ley, en un sistema de premios y castigos, pero especialmente en el castigo como clave para ejercer un gobierno eficiente. Este énfasis enfrentó a los legalistas con los confucianos, quienes creían que el gobierno mediante castigos era un síntoma de fracaso del gobierno a través del ejemplo virtuoso. Uno habría creído que también los enfrentó a los daoístas. Las enseñanzas legalistas estaban íntegramente dirigidas al gobernante y en gran medida consistían en una serie de consejos sobre cómo conseguir y aumentar su poder. Debido a este enfoque tan limitado, los legalistas ocu-

---

164 Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China* (Allen and Unwin, Londres, 1939), 199 y sigs.

165 Burton Watson, *Han Fei Tzu: Basic Writings* (Columbia University Press, Nueva York, 1964), 14.

166 Schwartz, *World of Thought*, 328.

167 *Ibid.*, 336.

168 Véase la traducción de Burton Watson de una selección del *Hanfeizi*, donde incluye una breve reseña biográfica de esa figura tan trágica e interesante. *Han Fei Tzu*, 2-3.

pan un lugar marginal dentro de este capítulo y su vínculo con los daoístas explica por qué solo se discute sobre ellos al final de una discusión sobre daoísmo.

Nadie ha resumido mejor que Arthur Waley el paralelismo entre daoísmo y lo que él llama realismo:

> El realismo tiene una conexión muy efectiva y cercana con el daoísmo. Ambas doctrinas rechazaban la simpatía por la tradición, por el «camino de los reyes antiguos», sobre el que se basaba todo el plan de estudios de los confucianos... Ambas sentenciaban el aprendizaje a través de libros y procuraban que las personas se mantuvieran «sosas y sin voluntad», sin curiosidad por todo lo que sucedía más allá de su casa o de su pueblo. Incluso la doctrina mística del *wú wéi*, la no acción del gobernante a través de la cual se realizaba todo, encuentra en el realismo un equivalente no-místico. Cuando todas las exigencias del gobernante se han expresado en leyes y las sanciones por desobediencia se han vuelto tan graves que nadie se atreve a cometerlas, el gobernante realista puede hundirse en su sofá y disfrutar: «Todo [al igual que en el daoísmo] va a suceder por su propia voluntad»[169].

Waley continúa señalando que los principales textos legalistas/realistas, como el *Hanfeizi*, a menudo usan metáforas daoístas y aunque son muy críticos con otras escuelas, especialmente con los confucianos, rara vez dicen algo negativo de los daoístas. Podemos echar un vistazo a un par de fragmentos del capítulo «Ejerciendo el poder» del *Hanfeizi* para ver algunos ejemplos del daoísmo legalista:

> No permitas que se note tu poder; muéstrate inexpresivo y quieto. El gobierno llega hasta las cuatro esquinas pero su fuente está en el centro. El sabio conserva el centro y las cuatro esquinas vienen a atenderle. Él las espera en el vacío y ellas se acercan a servirle cuando sea necesario.

Y, de nuevo:

> Esta es la forma en la que debes escuchar las palabras de los otros: quédate en silencio, como en un sopor de embriaguez. Dite a ti mismo: ¡Labios! ¡Dientes! No seáis los primeros en moverse... Si te muestras complacido, se multiplicarán tus problemas; si muestras odio, provocarás el resentimiento. Debes desechar tanto la complacencia como el odio y, con la mente en blanco, convertirte en morada del Camino[170].

---

169 Waley, *Three Ways*, 202-203.

170 He incluido estos fragmentos tal y como Nivison los ha modificado en «The Classical Philosophical Writings», 801, donde los toma del Han Fei Tzu traducido por Watson 35, 38 [versión en español de los traductores].

El tercer capítulo del *Dào Dé Jīng* parece perfectamente compatible con el legalismo:

Por lo tanto, cuando el sabio que gobierna a las personas vacía sus mentes pero llena sus barrigas, debilita su voluntad pero fortalece sus huesos. Los mantiene siempre ingenuos ante el conocimiento y libres del deseo, y se asegura de que jamás se atreva a actuar el más inteligente.

Haz eso que consiste en no hacer nada, y reinará el orden[171].

Parece que es la oposición al moralismo lo que une al daoísmo y al legalismo; pero el peligro es que juntos rechazan la moral. En el vacío del primitivismo daoísta hay sitio para el poder centralizado del Estado legalista. Y los legalistas tiene su propia explicación de por qué ha dejado de funcionar el gobierno a través de la virtud. En la antigüedad había menos personas y abundantes recursos; hoy hay muchas personas y menos recursos. Lo que entonces requería de poca intervención, hoy requiere duros castigos:

Por tanto, si los hombres en la antigüedad no le daban importancia a los bienes materiales no era porque fueran benevolentes sino porque había un exceso de bienes; si hoy los hombres se pelean y roban, no lo hacen porque son viciosos sino porque los bienes se han vuelto escasos...

Cuando el sabio gobierna, considera la cantidad de cosas disponibles y reflexiona sobre la escasez y la abundancia. Si sus castigos son livianos, no es porque sea compasivo; si sus castigos son severos, no es porque sea cruel; él sencillamente aplica la práctica apropiada a la época. Las circunstancias cambian con la época y las maneras de abordarlas cambian según las circunstancias[172].

De esta forma los legalistas se oponían al uso confuciano de lo viejo para criticar el presente y en su lugar preferían la sensibilidad «daoísta» alivianada por cierto determinismo económico.

Pero el tercer tipo de daoísmo mencionado al principio de esta sección, el sincretista, no consistió en una unión entre daoísmo y legalismo. La rápida caída de la dinastía Qin tras su extraordinaria unificación del país truncó para siempre esa opción ideológica. Después de todo, el gobierno necesitaba algún tipo de base moral y a pesar de que sin duda el sincretismo de la dinastía Han incluía el daoísmo y el legalismo, el confucionismo ocupó un lugar cada vez más esencial y dominante, algo evidente en la primera obra del sincretismo Han, el *Huainanzi*[173].

171 Lau, *Tao Te Ching*, 59.

172 Watson, *Han Fei Tzu*, 98-99.

173 Véase la traducción del capítulo que habla del gobierno en el *Huainanzi* en Roger Ames, *The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought* (University of Hawaii Press,

Mencio

Mencio —en chino, Mengzi— es uno de los dos únicos pensadores chinos cuyos nombres han sido tradicionalmente latinizados, el otro es Confucio. Esto da prueba su importancia. El *Mengzi,* escrito por Mencio y con agregados de sus discípulos, forma parte junto a las *Analectas* de los textos básicos de la tradición confuciana. Al igual que las *Analectas,* consiste sobre todo en una serie de anécdotas y conversaciones pero la colección es considerablemente más larga que las *Analectas* y si bien el libro no se parece en nada a un firme tratado filosófico, la argumentación está más desarrollada que en el libro anterior. Confucio y sus enseñanzas son un punto de partida ineludible para Mencio, a pesar de que nació casi un siglo después de la muerte de Confucio (no se conocen las fechas exactas, pero por lo general se cree que Mencio vivió entre el año 390 y el 310 a. de C.) y de que el universo mental al que respondía era mucho más rico y complejo que el que había enfrentado Confucio. Por lo tanto muchas enseñanzas que atribuimos automáticamente a Confucio en realidad fueron agregadas por Mencio.

Cabe aclarar que Mencio tomó a Confucio como modelo. Mencio fue también un maestro itinerante que intentaba convencer a los señores feudales, o a los casi ilegítimos y autodenominados «reyes», de que pusieran en práctica sus enseñanzas, y al igual que Confucio iba siempre acompañado por un grupo de discípulos. Pero mientras que Confucio insistía en el rejuvenecimiento de la dinastía Zhou, Mencio había perdido toda esperanza en esa posibilidad y, afín al espíritu de su época, empezó a buscar una nueva organización, una en la que el Cielo le diera el mandato a un gobernante nuevo que engendrara la sociedad justa que Confucio tanto había esperado. Siguiendo las ideas de las dinastías antiguas, el nuevo régimen unificaría el mundo entero bajo el poder de un gobernante —gobernante universal y ética universal irían de la mano—. En palabras de Benjamin Schwartz, Mencio compartía con algunos contemporáneos «la apocalíptica expectativa de que la época era propicia para el restablecimiento del *dào*»[174].

Si bien Mencio no le dio mucha importancia a los señores feudales de su tiempo, siempre buscó alguno que, bajo su tutela, se volviera lo suficientemente virtuoso como para instaurar el orden en el mundo. El siguiente relato muestra claramente su búsqueda.

Honolulu, 1983). Para Paul Goldin el *Huainanzi* no es una obra sincretista en el sentido habitual del término, sino que toma cosas prestadas de varias escuelas para sostener una forma de gobierno particularmente autoritaria que con toda seguridad no era confuciana. Véase el texto de Paul R. Goldin, «Insidious Syncretism in the Political Philosophy of Huainanzi», *After Confucius: Studies in early Chinese Philosophy* (University of Hawaii Press, Honolulu, 2005), 90-111.

174 Schwartz, *World of Thought,* 285.

> Mencio vio al Rey Xiang de Liang. Al salir, le comentó a alguien: «Cuando lo vi de lejos no me pareció que tuviera el aspecto de un gobernante de los hombres y cuando me acerqué, no vi nada que impusiera respeto. De golpe, me preguntó: ¿Cómo se puede arreglar el mundo?
>
> Unificándolo, le dije.
>
> ¿Y quién lo puede unificar?
>
> Lo puede unificar alguien que no sienta placer en matar, le respondí.
>
> ¿Y quién se lo puede entregar?
>
> Nadie en el mundo se negaría a entregárselo. ¿Conoce su majestad las plantas jóvenes de arroz? Supongamos que en el séptimo u octavo mes sucede una sequía y las plantas se marchitan. Supongamos que después las nubes comienzan a congregarse en el cielo, la lluvia cae y las plantas vuelven a florecer. ¿Quién podría detenerlas? En este momento no existe en el mundo ningún pastor de hombres al que no le guste matar. Si hubiera uno, todas las personas estirarían el cuello para verlo llegar. Y si ese fuera realmente el caso, se le acercarían igual que las aguas corren río abajo, con una fuerza prodigiosa. ¿Quién podría detenerlas?[175]

Efectivamente, Mencio asesta una nota apocalíptica en este fragmento, en sus vívidas imágenes.

También queda claro que Mencio tenía una intuición extraordinaria de su propia función en aquel momento crítico de la historia. Como veremos, al igual que Confucio se sentía llamado por el Cielo, pero, también como Confucio, se sentía boicoteado por él. Su deber era aceptar los mandatos del Cielo, aunque no necesariamente con alegría, como se ve en el siguiente fragmento:

> Cuando Mencio se marchó de Qi, Chongyou le preguntó en el camino: «Maestro, se le ve un poco triste. El otro día le oí decir que un caballero jamás le reprocha nada al Cielo ni los hombres».
>
> «Eso fue en aquella ocasión y hoy es otra. Cada quinientos años tendría que presentarse un verdadero Rey y en los intervalos tendría que presentarse alguien que dé nombre a la época. Han pasado setecientos años desde Zhou hasta la fecha; hemos pasado la marca de los quinientos años. Estamos en el momento oportuno. Debe ser que el Cielo todavía no quiere traer la paz al mundo. Pero si quisiera, ¿acaso hay alguien aparte de mí en el presente? No tengo ningún motivo para estar triste»[176].

Como aclara Schwartz, Mencio creía que ni él ni Confucio podían convertirse en el Hijo del Cielo a menos que un rey sabio los designara, igual que Yao había elegido a Shun. Pero en su «sublime idea del enviado vir-

---

175 Lau, *Mencius,* 1A6, 53-54, modificado gracias a la traducción que Schwartz hizo de parte de este fragmento en *World of Thought,* 282 [versión en español de los traductores].

176 Lau, *Mencius,* 2B13, 94, modificado de la misma forma [versión en español de los traductores].

tuoso» podrían haber sido mentores de un rey así[177]. Según Mencio, Confucio vivió en torno a la marca apropiada de los 500 años y él, en la marca retrasada de los 700 años. Por lo tanto ambos sentían el aura de un rey salvador por encima de sus cabezas a pesar de que el Cielo había decidido que no era el momento apropiado.

Pero a pesar de que la intención política era clave en su vocación, la desilusión política no lo desalentó a perseguir el interés, igualmente confuciano, por el autodidactismo. En definitiva, los logros que uno alcanzaba en este mundo dependían del Cielo, pero de cada individuo dependía qué tipo de persona se quería ser. En resumidas cuentas:

> Un territorio extenso y una gran población —el caballero puede desear estas cosas, pero su [verdadero] placer no se encuentra allí—. Ser el centro del imperio, traer la paz a quienes viven entre los cuatro mares —al caballero le pueden gustar estas cosas, pero lo que constituye su naturaleza no está allí—. La verdadera naturaleza de un caballero no aumenta con la máxima hazaña [el gobierno] ni se reduce en la pobreza. Y esto sucede porque está seguro de su tarea. Lo que un caballero posee como verdadera naturaleza es la humanidad [*ren*], la justicia [*yi*], el rito [*li*] y la sabiduría [*zhi*] —todo arraigado en su corazón [*xin*][178].

Mencio enseñaba una mezcla sorprendente entre elitismo y populismo. Lo que estaba «arraigado en el corazón» del caballero, las cuatro virtudes principales —humanidad *(ren)*, justicia *(yi)*, rito *(li)* y el conocimiento del bien y del mal *(zhi)*— en el origen se encontraban también como mínimos en el corazón de todo el mundo, como veremos más adelante. La naturaleza humana era básicamente común a todos:

> Todos los paladares prefieren el mismo gusto; todos los oídos, el mismo sonido; todos los ojos, la misma belleza. ¿Acaso los corazones son la excepción por no tener nada en común? ¿Y qué es común a todos los corazones? La razón y lo correcto. El sabio es sencillamente el primer hombre en descubrir ese elemento común en mi corazón[179].

Sin embargo, gracias al autodidactismo, el caballero mantenía su corazón virtuoso a pesar de las dificultades o adversidades, mientras que las personas «no tendrán constancia en sus corazones si no tienen constancia en sus medios»[180]. Era responsabilidad del gobernante, y del caballero en tanto consejero del gobernante, garantizar que el pueblo disfrutara de una

---

177 Schwartz, *World of Thought*, 284.

178 7A21, traducción de Roetz, *Confucian Ethics*, 86, modificado de la misma forma [versión en español de los traductores].

179 Lau, *Mencius*, 6A7, 164 [versión en español de los traductores].

180 *Ibid.*, 1A7, 58.

«constancia en sus medios». De ese modo Mencio atacaba al gobernante voraz que empeoraba las circunstancias de las personas llevándolas a la miseria no solo por crueldad sino privándoles de la posibilidad de ser virtuosas.

Y podía llegar a ser tan mordaz como los daoístas en su crítica social. Como le dijo al rey Hui de Liang:

> Hay un gran trozo de carne en tu cocina y caballos bien alimentados en tus establos, pero las personas parecen hambrientas y los hombres caen muertos de hambre a las afueras de la ciudad. Esto está enseñando a los animales a devorar a los hombres... Por lo tanto, si quien es padre y madre del pueblo porque lo gobierna no puede, mediante su gobierno, evitar que los animales devoren a los hombres, ¿cómo se puede llamar padre y madre del pueblo[181]?

De aquel modo Mencio le dijo sin rodeos al rey Hui que no era un rey.

Nada irritaba más a Mencio que las guerras constantes del período en el que vivía, porque:

> En la guerra, los muertos cubren las llanuras para ganar terreno; en la guerra, los muertos cubren las ciudades para ganar ciudades. Esto se conoce como enseñarle a la tierra a devorar carne humana. La muerte es un castigo demasiado suave para esos hombres[182].

En otra ocasión el rey Xuan de Qi le preguntó a Mencio si el regicidio era admisible, a propósito de la dinastía Zhou y el malvado último rey de la dinastía Shang que murió asesinado por el rey Wu. Mencio contestó:

> Un hombre que mutila la benevolencia [*ren*] es un mutilador y el que castra lo correcto [*yi*] es un castrador. Aquel que sea ambas cosas, un mutilador y un castrador, es un «desterrado». Efectivamente he oído hablar del castigo del «Zhou desterrado», pero no he oído nada de regicidio[183].

La idea de que un rey malvado no es un rey y por lo tanto matarle no computa como regicidio, no es una idea exclusiva de la antigua China ni tampoco es una idea arcaica. Pero Mencio no predicó la revolución, a pesar de que las consecuencias de sus enseñanzas fueran lo suficientemente revolucionarias como para provocar que algunos líderes posteriores, no solo en China sino también en Japón, censuraran los fragmentos más ofensivos de su texto. Su recomendación para los consejeros de los gobernantes injustos es que, si es posible, les retiren sus servicios, y si no, que

---

181 Lau, *Mencius*, 1A4, 52 [versión en español de los traductores].
182 *Ibid.*, 4A14, 124.
183 *Ibid.*, 1B8, 68.

hagan lo que puedan por mitigar las malvadas intenciones del gobernante. Pero el lado populista de Mencio dejó bien en claro que, a largo plazo, quien decide es el pueblo:

> Las personas son lo más importante; luego vienen los altares a los dioses de la tierra y de los cereales; y por último, el gobernante. Por eso, el que gane la confianza de muchísimas personas será el Hijo del Cielo[184].

Desde la perspectiva pacifista de Mencio, un gobernante malvado no era derrocado sino que sencillamente era abandonado porque el pueblo acudía al buen gobernante «igual que las aguas corren río abajo, con una fuerza prodigiosa», como dijo antes.

Lo que convierte a Mencio en un ejemplo de giro axial en la antigua China es su claro enaltecimiento de un criterio moral superior al *statu quo* político existente. Sin abandonar los tratos que demanda la jerarquía política, siempre coloca al verdadero caballero por encima de cualquier gobernante en función de su virtud. Vuelve a narrar con aprobación la respuesta que dio Zisi, nieto de Confucio y tal vez un vínculo con su propio linaje de discípulos, a la pregunta que le había hecho el duque Mu de Lu:

> El Duque Mu solía ir a visitar a Zisi. Le preguntó: «¿Por qué los reyes de la antigüedad, que poseían miles de carros, se hacían amigos de los Caballeros?». Zisi se disgustó. «De lo que hablan los antiguos», contestó, «es de servirles, no de hacerse amigos». Sin duda lo que disgustó a Zisi fue lo siguiente: «En cuanto al rango, tú eres el príncipe y yo tu servidor. ¿Cómo podría atreverme a ser tu amigo? Pero en cuanto se refiere a la virtud, ¿acaso no eres tú el que tiene que servirme? ¿Cómo puedes presumir de ser mi amigo?»[185].

Por lo visto, los confucianos estaban de acuerdo con Aristóteles en que la amistad solo es posible entre pares y no entre un superior y un subalterno. En este caso, el caballero aceptó provisoriamente la dudosa legitimidad del gobernante mientras insistía en la superioridad de su propia virtud.

Pero aunque Mencio creía que las personas tenían la última palabra —de hecho, formuló una versión del *vox populi, vox dei* cuando cita el *Libro de Documentos:* «El Cielo ve con los ojos del pueblo. El Cielo escucha con los oídos del pueblo»[186] y por lo tanto es legítimo considerarlo un populista— también creía firmemente en la existencia de una élite virtuosa. Analicemos más de cerca cómo hizo para sostener ambas afirmaciones.

Mencio era famoso por considerar que la naturaleza humana es buena, en particular comparado a Xun Zi, de quien se decía que creía que

---

184 *Ibid.*, 7B14, 196, modificado de la misma formas.

185 *Ibid.*, 5B7, 157. Brooks y Brooks, en *The Original Analects*, 285, consideran que Zisi no pudo haber sido el nieto de Confucio, pero sí un heredero en la sucesión familiar.

186 Lau, *Mencius*, 5A5, 144.

la naturaleza humana es mala. Se trata de un dilema complejo que cuenta con una larga trayectoria de debate sobre la que no es necesario que me explaye en este capítulo[187]. Lo que está claro es que Mencio creía que todo el mundo tenía el «origen» de la virtud por naturaleza, junto a muchos otros orígenes que tal vez que no acaban siendo virtuosos. Como ha señalado A. C. Graham, lo que los chinos consideraban «naturaleza» [*xing*] no es exactamente lo mismo que lo que nosotros entendemos por «naturaleza innata», sino más bien una potencialidad que se desarrolla a lo largo de la vida[188]. De modo que, en este contexto, la «bondad» de la naturaleza humana consiste en que todo el mundo tiene la posibilidad de desarrollar las principales virtudes humanas si recibe la educación adecuada. En el famoso fragmento en el que describe la presencia universal de las posibilidades morales, comienza diciendo: «Ningún hombre nace privado de un corazón sensible al sufrimiento de los demás»[189]. El término «corazón» *(xin)* es clave en la psicología moral de Mencio, de modo que vamos a examinarlo un poco más ya que es la clave para comprender mejor su teoría[190].

Antes hemos visto que «corazón» era un término clave en el texto protodaoísta *Neiye*, que conforma un capítulo dentro de la obra colectiva *Guanzi* que se cree que fue recopilada a partir del siglo IV por un grupo de estudiosos del Estado de Qin. A finales del siglo IV Mencio pasó un tiempo en Qin en lo que se conoce como la Academia Jixia, nombre tal vez demasiado pretencioso para aquel grupo, y se han identificado algunas señales internas que nos permiten creer que Mencio leyó el *Neiye* porque entre ambos hay términos más o menos técnicos en común. A diferencia del *Zhuangzi* y del *Dào Dé Jīng*, en el *Neiye* no hay ningún ataque polémico contra el confucionismo. Graham especula que es probable, por lo tanto, que el *Mengzi* provenga de un período anterior a que fuera demasiado evidente la separación entre confucionismo y daoísmo. En síntesis, puede que Mencio promoviera métodos de autodidactismo no muy distintos a los que habían promovido los progenitores del daoísmo[191].

Mencio habló sobre todo del cultivo del *qi*, la energía vital que es la fuente de nuestras posibilidades de acción moral, y para eso utilizó un término

---

187 Para leer un excelente análisis sobre la naturaleza humana según Mencio, véase el texto de A. C. Graham «The Background of the Mencian Theory of Human Nature», en *Studies in Chinese Philosophy* (SUNY Press, Albany, 1990), 7-66. También, Kwong-Loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford University Press, Stanford, 1997), 180-231.

188 Graham, *Disputers of the Tao*, 123 y sigs. Este libro es un buen comienzo para quienes estén interesados en la controversia sobre la naturaleza humana.

189 Lau, *Mencius*, 2A6, 82.

190 I. A. Richards, en *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition* (Kegan Paul, Londres, 1932), 80, señala: «Tenemos motivos para suponer que los pronunciamientos de Mencio tal vez deban ser leídos más como mandamientos que como declaraciones», subrayando así su intención performativa sin negar por eso, necesariamente, su validez teórica.

191 En un breve fragmento del *Mencius* 4B12 —en la versión de Lau, *Mencius*, 130— se lee: «Mencio dijo: "Un gran hombre es aquel que conserva el corazón de un recién nacido"». En este caso Mencio utilizó un símbolo habitual para los daoístas, el bebé, pero tal vez con la intención de hacer más énfasis en el potencial moral del bebé que en su poder premoral.

casi idéntico a uno que aparecía en el *Neiye* —el *qi* «amplio» o «como una inundación» *(hao ran zhi qi)* que, si se instruye adecuadamente, «llena el espacio entre el Cielo y la Tierra»[192]—. Un *qi* así de extraordinario, según Mencio, «nace de la acumulación de lo correcto [*yi*]», cuyo patrón «está fijo en nuestro corazón»[193]. Vemos aquí un tipo de autodidactismo que, a pesar de ser muy afín al del *Neiye*, está vinculado a la moral de un modo ausente en ese texto. Para Mencio el corazón era la fuente de los sentimientos morales, si se lo desarrollaba adecuadamente poseía la capacidad de discernimiento y por eso Mencio pensaba unidos lo que nosotros consideraríamos por un lado el corazón y por otro la mente, si bien el tema aquí es la inteligencia moral y no la esencialmente cognitiva. Por lo tanto, a pesar de que todo el mundo tenía potencialmente la capacidad de desarrollar una conciencia moral superior, lo más probable era que solo la alcanzaran quienes hacían un duro trabajo de autodidactismo moral. La gente común, presionada por las necesidades de supervivencia, tenía intuiciones morales pero no contaban ni con el tiempo ni con la energía para desarrollarlas plenamente. Por lo tanto, si surgía un gobernante virtuoso y emanaba su «virtud» —*de*, en su significado casi arcaico de energía física— entonces la gente respondería. De lo contrario su guardián era el caballero, que podía mantener la virtud tanto en la prosperidad como en la pobreza.

En las largas discusiones sobre las cuestiones morales más importantes, Mencio hacía constantemente referencia al Cielo. Esas menciones también se encuentran en los textos daoístas, donde se ha llegado a asumir que sencillamente eran otra forma de nombrar a la naturaleza, o tal vez la Naturaleza. A pesar de que las tendencias naturalistas no estaban del todo ausentes, sin duda hay un elemento teísta muy presente en el confucionismo en general y en Mencio en particular[194]. El siguiente fragmento es clave:

> Mencio dijo: «La plena realización del corazón de un hombre es la comprensión de su naturaleza, y un hombre que conoce su propia naturaleza conoce también el Cielo. Sujetándose firmemente a su corazón y alimentando su naturaleza, estará sirviendo también al Cielo. Mientras persevere en su propósito, da igual que muera joven o viva hasta alcanzar una vejez madura. Para mantenerse firme en su propio destino debe esperar con perfeccionada naturaleza lo que sea que recaiga sobre él»[195].

---

192 Para D. C. Lau, Mencio es «realmente más místico» que Laozi o Zhuangzi porque «no solo cree que un hombre puede alcanzar la unidad con el universo si perfecciona su naturaleza moral, sino que tiene una fe ciega en el propósito moral del universo», *Mencius*, 46.

193 *Ibid.*, 2A2, 77-78.

194 Según Benjamin Schwartz, este contraste entre la interpretación naturalista del Cielo y la teísta es «una antítesis que nosotros le imponemos al texto», *World of Thought*, 289. En general, el análisis que hace Schwartz de la dimensión moral del pensamiento chino primitivo es especialmente sensato.

195 Lau, *Mencius*, 7A1, 182, modificado como se ha dicho antes [versión en español de los traductores].

Mencio estaba dispuesto a aceptar el veredicto del Cielo hasta el advenimiento de una época nueva y mejor, una época en la que un rey virtuoso o capaz de aceptar la recomendación de un consejero virtuoso unificara el reino y diera una vida mejor al pueblo, tanto a nivel material como moral. Finalmente la unificación no llegó de esa forma, pero en el futuro jamás se olvidó que Mencio la había defendido. A modo de resumen, cito aquí el que tal vez sea el fragmento más famoso del *Mengzi*, y en la mejor traducción, la de Arthur Waley:

> Hace tiempo la Montaña del Toro estaba cubierta de árboles preciosos, pero como se encontraba cerca de la capital de un gran Estado, la gente se acercaba con sus hachas y cuchillas, derribaban los árboles y poco a poco la montaña fue perdiendo toda su belleza. A pesar de eso el aire del día y el aire de la noche la envolvieron, y la lluvia y el rocío la humedecieron hasta que nuevos brotes empezaron a crecer por doquier. Pero al ver esto, el ganado y las ovejas se acercaron rápidamente, empezaron a pastar allí y al final la montaña volvió a quedar pelada y desnuda como está ahora, y al verla así de pelada y desnuda la gente cree que jamás tuvo árboles. Ahora bien, igual que el estado natural de la montaña era distinto al aspecto que tiene hoy, lo mismo sucede en cada hombre (por más pequeño que parezca). Lo más probable es que haya tenido sentimientos de decencia y amabilidad, y si esos sentimientos ya no se encuentran en él es porque han sido corrompidos o cortados con un hacha o un billete. Y cada día al alba vuelven a ser atacados. ¿Acaso nuestra naturaleza tiene más oportunidades de conservar su belleza que esa montaña? A nosotros también nos envuelven el aire del día y de la noche. Y justo al amanecer, durante un instante y en cierto grado sentimos un estado de ánimo en el que nuestros impulsos y rechazos se acercan más a los apropiados para los hombres. Pero antes de que acabe la mañana sucede algo que hace que nuestros mejores sentimientos se replieguen o destruyan. Al final se han replegado tanto una y otra vez que el aire de la noche ya no consigue preservarlos y de pronto nuestros sentimientos están tan alejados como lo podrían estar los de las bestias o los pájaros; de modo que cualquiera puede cometer con nosotros el mismo error que se comete con la montaña y creer que jamás, ni siquiera en el principio, hubo algo bueno en nuestro interior. Y, sin embargo, con toda seguridad el estado actual de nuestros sentimientos no es el mismo con el que empezamos. En verdad,
>
> «si se la cuida correctamente, la criatura solo puede prosperar.
> Si no se la atiende, la criatura solo puede consumirse»[196].

[196] Waley, *Three Ways*, 116-117 [versión en español de los traductores]. Este fragmento fue leído en el funeral de Waley.

XUN ZI

Xun Zi es el tercer gran pensador confuciano del período de los Reinos Combatientes, y es de la misma categoría que Confucio y Mencio a pesar de que su reputación haya sufrido más altibajos. El libro que se conoce con su nombre, relativamente bien conservado, se diferencia de los de sus grandes predecesores confucianos en que fundamentalmente consiste en una colección no de anécdotas ni de diálogos sino de ensayos bien razonados que cubren todos los temas importantes del pensamiento de los Reinos Combatientes y dejan clara su posición crítica respecto a casi todos los demás pensadores importantes del período. Según David Nivison, Xun Zi es «el primer filósofo en China al que se podría considerar "académico" en el sentido moderno del término», y para A. C. Graham «ningún otro pensador anterior a la dinastía Han ha organizado el espectro completo de sus ideas básicas en ensayos razonados con tanta coherencia»[197]. Xun Zi cierra cronológicamente el período de los Reinos Combatientes: se especula que nació en el 310, posiblemente el año en el que murió Confucio, y falleció en el 215, seis años después de la unificación del imperio con la dinastía Qin. Así como la vida de Mencio abarcó casi todo el siglo IV, la vida de Xun Zi abarcó la mayor parte del III.

Las condiciones sociales a las que hizo frente Xun Zi en el siglo III fueron, si cabe, incluso peores que aquellas a las que había tenido que enfrentarse Mencio en el siglo IV, y por eso continuó practicando una crítica social mordaz. A pesar de que su idea de orden social era jerárquica, con un gran énfasis en las obligaciones de los subordinados hacia los superiores, y de que, al igual que todos los confucianos, era incapaz de concebir un buen ordenamiento social por fuera de la monarquía y de la guía de una élite ética, Xun Zi, al igual que Mencio, tomaba al pueblo como barómetro de la legitimidad de un gobernante:

> Se permite que el ignorante instruya al sabio; que los que no valen nada vigilen a los que valen mucho. La vida que se ha dado al pueblo es pobre y tiránica. Su servicio obligatorio es arduo y triste. Y por eso los Cien clanes [pueblos] consideran que sus gobernantes son vulgares como las brujas y los odian igual que odian a los fantasmas. Todos los días esperan detectar alguna oportunidad para agruparse, derribarlo y, por fin, desterrarlo al exilio[198].

---

[197] Nivison, «The Classical Philosophical Writings», 791; Graham, *Disputers of the Tao*, 237. John Knoblock va incluso más allá y llega a decir que «el campo de conocimiento que recorre el pensamiento de Xun Zi excede al de cualquier otro pensador chino de la antigüedad y en Occidente solo se lo puede comparar a Aristóteles». Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vol. 3 (Stanford University Press, Stanford, 1994), vii.

[198] John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vol. 2 (Stanford University Press, Stanford, 1990), 168 [versión en español de los traductores].

Es el «insaciable y voraz apetito de desear siempre las posesiones de los demás» que muestran los gobernantes, el que acaba generando unos impuestos asfixiantes para el pueblo, su requisamiento para levantar magníficos palacios y jardines, su reclutamiento para pelear en las guerras y el consecuente peligro de su reino[199]. Si un gobernante desea seguridad, «lo mejor que puede hacer es gobernar con justicia y amar al pueblo». Estas reflexiones animaron a Xuan Zi a citar un «texto antiguo» que decía: «El gobernante es el barco y la gente común, el agua. Es el agua la que soporta al barco y el agua la que lo vuelca»[200].

Al igual que cualquier otro pensador chino primitivo, partiendo de la idea de que las personas eran básicas y el gobernante solo era legítimo si se preocupaba por ellos, Xun Zi llegó a la conclusión de que lo que se necesitaba era un nuevo orden institucional en que el pueblo tuvieran voz en su propio gobierno. Los daoístas habían jugado con la idea de que no hubiera ningún gobierno en absoluto, pero la única manera de llevarla a cabo era apartándose de la sociedad y convirtiéndose en un ermitaño. Según Xun Zi y otros confucianos, la idea de que el pueblo se gobernara a sí mismo solo podía acabar en la anarquía. Para Xun Zi, la idea de que la naturaleza humana *(xing)* era malvada —tal vez sea mejor traducirlo como que la naturaleza humana era mala, ya que la idea de una maldad extrema jamás formó parte del pensamiento de la antigua China— provenía de su opinión de que nuestra naturaleza consistía ante todo en una gran cantidad de deseos insaciables, y que sin gobierno acabaría sucediendo algo parecido a la guerra hobbesiana de «todos contra todos» en la que cada individuo iba a intentar satisfacer sus deseos a expensas de los demás. Tal vez ante las duras circunstancias del siglo III, para Xun Zi era demasiado optimista aquella modesta idea de Mencio de que en la naturaleza humana residían, junto a muchos otros deseos, al menos los orígenes de los impulsos morales. En su opinión, el secreto para desarrollar la moral era la disciplina exterior, pero también creía que era indispensable que algo en el interior de la persona comprendiera y deseara esa disciplina.

Probablemente lo que más acabó perjudicando la reputación de Xun Zi a largo plazo fue su rechazo de la idea de Mencio de que la «naturaleza humana es buena». Sobre este tema se ha generado una enorme cantidad de bibliografía, tanto en China como entre los estudiosos de Occidente, pero aquí solo trataré de comprender la postura de Xun Zi sin meterme de lleno en la complejidad de esa controversia[201]. El principal problema con el que nos enfrentamos al intentar comprender la postura de Xun Zi es dilucidar cómo, si nuestra naturaleza es «mala», alguien pudo ser virtuoso alguna vez. Mencio presenta el mismo problema en sus propios térmi-

199 *Ibid.*, 168.
200 Burton Watson, *Hsün Tzu: Basic Writings* (Columbia University Press, Nueva York, 1963), 37.
201 El mejor análisis que he leído hasta la fecha de este tema sobre Xun Zi es el de Paul Rakita Goldin, *Rituals of the Way* (Open Court, Chicago, 1999), 1-13, 72-81.

nos porque si es cierto que los impulsos morales se debilitan rápidamente cuando no se los atiende, ¿quién puede sentirse motivado a cuidarlos? En ambos casos la respuesta es el corazón o el corazón/mente *(xin)*, pero esta respuesta genera nuevas preguntas. Parece que para Mencio el corazón era la fuente de las intuiciones morales capacitadas para alimentar los impulsos morales de la naturaleza humana hasta edificar, mediante el autodidactismo, una persona auténticamente moral, un *junzi* o caballero que, llegado el momento, también podía instruir a otros. Como ya hemos visto, es posible que tomara esa idea del *Neiye* protodaoísta.

Según A. C. Graham, Xun Zi le debe su idea de corazón a Zhuangzi, excepto en el hecho de que Xun Zi incluyó una intuición moral que Zhuangzi no había contemplado. Graham cita el libro 21 del *Xunzi*:

> ¿Cómo conoce el hombre el Camino? Con el corazón. ¿Y cómo lo conoce el corazón? Permaneciendo vacío, unificado e inmóvil. El corazón nunca deja de acumular pero algo en él debe permanecer vacío, para ser múltiple algo en él debe estar unificado y para moverse algo en él debe permanecer inmóvil. Desde que nace, el hombre tiene entendimiento y en el entendimiento se hace la memoria; «hacer memoria» es acumular, pero algo en él tiene que permanecer vacío —y permanecer vacío significa no permitir que lo acumulado afecte a aquello que se-está-por-recibir—. Desde que nace, el corazón tiene entendimiento y con el entendimiento establece las diferencias, pero a partir de lo «diferente» conoce simultáneamente cada parte y conocer cada parte simultáneamente es ser múltiple, pero algo en él debe permanecer unificado —y permanecer unificado significa no permitir que una de las partes afecte a las demás—. Cuando está dormido el corazón sueña; cuando está en reposo, sigue su propio camino; cuando está ocupado, hace planes; de modo que nunca deja de moverse pero algo en él debe permanecer inmóvil —y permanecer inmóvil significa no permitir que el sueño o la actividad desordenen el conocimiento[202].

Se podría considerar este fragmento como un intento por comprender la maravillosa capacidad de la mente, de hecho Nivison insinúa que para Xun Zi el término *xin* «ahora significa *mente* y no mente-corazón»[203], pero en este caso Graham sigue traduciendo *xin* como corazón —y tal vez jamás sepamos con certeza si *xin* hace referencia únicamente a uno de los extremos del continuo mente-corazón.

Utilizando otra metáfora con una larga historia, Xun Zi dijo que la mente era como el agua inmóvil: podía reflejar perfectamente la realidad y guiarnos hacia la moral. Pero es fácil perturbar el agua y por lo tanto la mente no es un instrumento infalible —solo una mente entrenada adecua-

202 Graham, *Disputers of the Tao,* 253 [versión en español de los traductores].
203 Nivison, «The Classical Philosophical Writings», 792. Cursivas en el original.

damente nos guiará en la dirección correcta[204]—. Xun Zi enaltecía a los Reyes Sabios —Ya, Shun y Yu—, en especial a los «reyes tardíos», fundadores de la dinastía Zhou, porque habían puesto orden y su ejemplo había sido siempre verdadero, como ya sabemos. Por lo tanto podríamos pensar que los sabios eran unos seres extraordinarios, distintos por algún motivo al resto de los seres humanos normales, aunque Xun Zi se esforzó en hacernos comprender esa idea:

> Cualquier hombre de la calle puede transformarse en un Yu... Si el hombre de la calle se aplica al entrenamiento y al estudio, concentra su mente y su voluntad, considera y examina las cosas con detenimiento, continúa esforzándose durante mucho tiempo y constantemente atesora buenas acciones, podrá alcanzar un entendimiento divino y formar una trinidad con el Cielo y la Tierra. El sabio es un hombre que ha llegado al sitio en el que acumula buenas acciones[205].

Al parecer, cualquiera que usara la mente de forma apropiada y desconfiara de sus sentimientos innatos, su naturaleza (*xing*) como decía Mencio, podía convertirse en sabio, en un modelo moral, si hacía el esfuerzo durante el tiempo suficiente. Pero ¿por qué irrumpen de pronto conceptos como «entendimiento divino» y «formar una trinidad con el Cielo y la Tierra»?

Igual que hay problemas para traducir *xin* como «corazón» o «mente», también hay problemas para traducir *Tian* como «Cielo» o «Naturaleza». En su «Discurso sobre la Naturaleza»[206] (libro 17), Xun Zi se esforzó por diferenciar lo que podríamos llamar los episodios naturales de las normas morales de los hombres. Es decir, los gobernantes malvados no eran necesariamente responsables de los terremotos y demás desastres naturales; de hecho, Xun Zi insistía en que los «augurios humanos» —como los gobiernos malvados que llevaban al descuido de los campos y dejaban que las personas cayeran muertas al costado del camino— en realidad eran augurios de la caída de los Estados. Si bien aquí se nota un rechazo a lo que Max Weber llamaría magia, no necesariamente es el surgimiento de una visión «secular» de la naturaleza. La trinidad del Cielo, la Tierra y el hombre parecía tener cierta resonancia cosmológica de forma que, si los asuntos humanos estaban en orden, sucedía por conformidad con el Cielo:

> Cuando la obra del Cielo se ha establecido y se han cumplido sus logros, cuando se completa la forma del hombre y su espíritu nace, entonces el

[204] Knoblock, *Xunzi*, libro 21, 3:107; Hsün Tzu, Watson, 131-132.
[205] Knoblock, *Xunzi*, libro 23, 3:166-167 [versión en español de los traductores].
[206] *Xunzi*, en la traducción de Knoblock, 3:14-22. Watson traduce este título como «Una discusión sobre el Cielo».

amor y el odio, el placer y el enfado, el dolor y la alegría encuentran morada en él. Se las llama emociones divinas. Las orejas, la nariz, la boca y el cuerpo entero tienen algo propio que perciben y no se puede sustituir una percepción por otra. Se las llama facultades divinas. El corazón [*xin*] reside en el centro y gobierna las cinco facultades, y por lo tanto se le llama señor divino[207].

Parecería que igual que el Cielo es el Señor del cosmos y el rey el señor del Estado, así el corazón/mente es el señor (divino) de las facultades del cuerpo. Aquí se nota cierta resonancia no a lo mágico sino, en el contexto chino, a lo religioso con toda seguridad.

Por momentos parece que Xun Zi creía que el *xin* se encargaba de calcular, sopesar y observar cuán dañino era el desorden para los seres humanos y cuán positivo el orden, de modo que establecer ese orden moral era una forma de superar la anarquía y la violencia, y por lo tanto se trataba de un bien útil. Sin embargo, en un nivel más profundo, Xun Zi asumía con bastante claridad que la moral era buena en sí misma, la esencia misma de nuestra humanidad:

El fuego y el agua tienen energía [*qi*] pero no tienen vida [*sheng*]. La hierba y los árboles tienen vida pero no tienen conciencia [*zhi*]. Los pájaros y las bestias tienen conciencia pero no tienen el sentido del deber [*yi*]. El hombre tiene energía, vida, conciencia y además tiene sentido del deber. Por lo tanto es el ser más noble sobre la tierra[208].

El caballero, el hombre moral, no hace cálculos egoístas sino que solo siente la profunda responsabilidad de hacer lo correcto (*yi*):

Cuando la justicia [*yi*] está en juego, la valentía del estudiante y del caballero [*shi* y *junzi*] consiste en no inclinar la cabeza ante el poder ni buscar el beneficio propio, en no cambiar las convicciones propias ni aunque se nos ofrezca el imperio entero, en defender la justicia y no doblegarnos, tomándonos la muerte siempre en serio[209].

Aunque no tengamos los orígenes de la virtud en nuestra naturaleza, nuestro corazón tiene la capacidad y la independencia necesarias para emitir juicios autónomos, con la misma seguridad de un kantiano:

---

207 Xunzi, libro 17, traducción de Watson, *Hsün Tzu*, 80-81. En *The Confucian Creation of Heaven*, Robert Eno incluye un debate muy sensato sobre los distintos significados de Tian para Xun Zi e insiste en que abarcan todo el espectro entre el naturalismo y el teísmo. Véase el capítulo 6, «Ritual as a Natural Art: The Role of T'ien en Hsun Tzu», 131-169.

208 *Xunzi*, libro 9, traducción de Nivison en «The Classical Philosophical Writings», 796, adaptada por Watson en *Hsün Tzu*, 45 [versión en español de los traductores].

209 *Xunzi*, libro 4, traducción de Roetz en *Confucian Ethics*, 173 [versión en español de los traductores].

> El corazón [*xin*] es el gobernante del cuerpo y el amo de su entendimiento divino. Da órdenes pero no recibe ninguna, de nadie. Se prohíbe y da permiso por sí solo, decide y elige por sí solo, se activa y detiene por sí solo. La boca puede ser forzada a permanecer en silencio o a hablar, y el cuerpo puede ser forzado a inclinarse o erguirse, pero no se puede forzar al corazón para que cambie de opinión. Si estima que algo es correcto, lo acepta, y si estima que algo es incorrecto, lo rechaza. Por lo tanto digo: el corazón es libre y no sufre ninguna restricción en sus decisiones. Ve todo por sí solo. Y a pesar de que sus propósitos son complejos y muy variados, en su esencia más íntima es indivisible[210].

Por lo tanto, bien cultivado el corazón no era caprichoso ni arbitrario: discernía el verdadero Camino y los rituales que lo materializaban *(li)* —no se apartaba de los ejemplos de los Reyes Sabios: «El ritual es la viga maestra del Camino de la Humanidad»[211].

No he hecho hincapié en el lado más autoritario del *Xunzi*, en su inclinación a usar castigos en una época en la que gobernar únicamente a través del ritual parecía impracticable y su disposición a pactar con gobernantes menos nobles si eran mejores que los peores de la época. No hay que olvidar que dos de los principales legalistas, Han Fei y Li Si, fueron sus discípulos, por más que ambos traicionaran luego tanto la letra como el espíritu de su enseñanza. La idea de Xun Zi de que la moral no surgía del interior sino que solo podía imponerse desde el exterior —una media-verdad, como hemos visto— a menudo se considera «conservadora».

Sin embargo, Xun Zi pronunció o afirmó algunas de las ideas más radicales del pensamiento chino primitivo, sobre todo esta: «Hay que seguir el Camino y no al gobernante; seguir a la justicia y no al padre»[212]. Esta breve frase parece casi revolucionaria si recordamos el pesado énfasis que el confucionismo había puesto en la obediencia a los gobernantes y a los padres durante el imperio, obligando a que si uno no estaba de acuerdo con sus superiores podía desaprobarlos pero jamás desobedecerlos[213]. Otra

---

210 *Ibid.*, libro 21, 159-160, modificado con la ayuda de Watson en *Hsün Tzu,* 129 [versión en español de los traductores].

211 Traducción de Goldin, *Rituals,* 73. Compárese el *Xunzi,* libro 19, con el libro de Knoblock, *Xunzi,* 3:61.

212 *Xunzi,* libro 29, traducción de Roetz en *Confucian Ethics,* 64-65. Compárese con el libro de Knoblock, *Xunzi,* 3:251-252. Knoblock traduce una parte del libro 29 como «En el Camino de los Hijos». Este pequeño libro es extraordinario. Algunas personas han considerado que tanto este como otros libros posteriores fueron añadidos por sus discípulos, pero Knoblock opina que eran textos de aprendizaje dentro de las tradiciones confucianas que Xun Zi utilizó con sus propios alumnos.

213 Casi podría imaginar los pelos de punta de Yamazaki Ansai al leer esta declaración. Ansai fue el fundador del confucionismo absolutista en Tokugawa, Japón, y según Herman Ooms «eliminó» todas las ideas sobre la desobediencia a un superior que aparecían en la tradición confuciana. Véase Herman Ooms, *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680* (Princeton University Press, Princeton, 1985), 247.

relación jerárquica de vital importancia en la tradición confuciana era la que existía entre maestro y discípulo. Pero Xun Zi sometió con firmeza ese vínculo, y a sí mismo en él, al siguiente criterio ético:

> El que me critica y tiene razón, es mi maestro. El que está de acuerdo conmigo y tiene razón, es mi amigo. Pero el que me elogia es mi enemigo[214].

Como hemos visto con el «hombre de la calle», uno no alcanzaba criterios éticos tan elevados de forma sencilla o «natural». Para convertirse en una persona moral había que trabajar muy duro y, desde el punto de vista de Xun Zi, haciendo hincapié en una idea más importante para las *Analectas* que para el *Mencio:* a través del estudio, a través de los clásicos y con la asistencia de un maestro noble que lo animara y guiara en el camino. Uno de los mayores logros de Xun Zi fue acentuar la importancia de los clásicos y la necesidad de estudiarlos constantemente, cosa que quedó incrustada en la tradición incluso después de que Xun Zi fuera casi olvidado. De entre todas las cosas que había que estudiar, nada era más importante que el ritual *(li)* y la música *(yue)*. Los ensayos que tratan estos temas se encuentran entre los más importantes del *Xunzi*.

El libro 19 de Xun Zi está dedicado al ritual *(li)* y, como era de esperar, detalla minuciosamente el ritual adecuado, en especial los sacrificios que llevaban a cabo los gobernantes en distintos niveles y los rituales funerarios para los gobernantes y otros funcionarios. En este sentido, el ritual era una continuación de la idea antigua de ritual incluida en los «grandes oficios» del *Zuo zhuan* que hemos discutido ya en este capítulo. Pero el libro 19 además incluye algunos discursos más generales sobre el lugar que ocupaba el ritual en la vida de los hombres, algo que lo acerca más a una teoría del ritual y por lo tanto es una de las fuentes más ricas para comprender el pensamiento chino primitivo sobre el ritual[215].

Xun Zi comenzaba el capítulo con una reflexión sobre los deseos humanos que, como hemos señalado, eran amplios e insaciables y si no se los ordenaba se convertían en una fuente de caos y violencia. Sin embargo, los Reyes Sabios no habían instaurado el ritual con la intención de suprimir los deseos sino de regularlos de modo que se pudieran satisfacer correctamente. Xun Zi lo dejó muy claro en la frase: «La intención del

---

214 *Xunzi*, libro 2, traducción de Roetz en *Confucian Ethics*, 223, modificada con la ayuda de Watson en *Hsün Tzu*, 24 [versión en español de los traductores]. Compárese con Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vol. 1 (Stanford University Press, Stanford, 1988), 151. Roetz señala la similitud con la declaración de Aristóteles de que amaba a su maestro (Platón) pero que más amaba la verdad.

215 Robert F. Campany compara la teoría de ritual de Xun Zi con la de Durkheim, y concluye que ambas son igualmente sofisticadas y que tienen varios paralelismos. Véase su texto «Xunzi and Durkheim as theorists of Ritual» en Frank Reynolds y David Tracy (eds.), *Discourse and Practice* (SUNY Press, Albany, 1992), 197-231.

ritual es educar»[216]. Naturalmente Xun Zi insistía en que cada estamento de la sociedad tenía sus rituales apropiados, de modo que el tipo de ritual reforzaba la jerarquía social que todos los pensadores chinos primitivos consideraron natural, excepto los daoístas.

En su descripción sobre cómo funcionaba el ritual, Xun Zi alcanzó un nivel de intensidad que dio origen a un verso en rima que, a los efectos del ritual, parece un himno cosmológico:

> Todos los ritos comienzan con tosquedad, se cumplen siguiendo una forma y terminan con placer y belleza. Los ritos alcanzan su grado máximo de perfección cuando la emoción y la forma se realizan en plenitud:
> A través de los ritos, el Cielo y la Tierra se unen,
> el sol y la luna resplandecen,
> las cuatro estaciones cumplen su secuencia natural,
> las estrellas y los planetas se mueven en filas,
> los ríos y arroyos fluyen
> y un sinfín de cosas prosperan.
> A través de ellos, el amor y el odio se moderan
> y la alegría y el enfado se adaptan a cada ocasión[217].

Como señala Paul Goldin: «Hay un único Camino. Los Reyes Sabios lo entendieron y sus rituales lo materializaron. No existe otro Camino y ni ninguna otra constelación de rituales que se adecúe al Camino. Además, el Cielo desempeña un rol en nuestras vidas a través del Camino»[218]. Goldin compara la idea de Xun Zi de que el Cielo ordena el Camino que se personifica en los rituales con la idea occidental de que Dios ordena el derecho natural[219].

Según Xun Zi, el ritual no era lógico y por lo tanto no se lo podía refutar con teorías superficiales[220]. Para comprender el ritual era necesario poseer un estadio avanzado de autodidactismo y por eso solo los sabios lo comprendían plenamente: «Sin duda el sabio entiende el ritual, el estudioso y el caballero se sienten cómodos llevándolo a cabo, los funcionarios del gobierno tienen la tarea de preservarlo, y los Cien Clanes, de incorporarlos a sus costumbres»[221]. Pero las buenas costumbres eran costumbres morales y Xun Zi tenía claro que el gobierno que se ejercía a través de castigos provocaba que la gente común se volviera tramposa intentando obedecer únicamente la letra de la ley, mientras que el gobierno que se ejercía a través del ritual les infundía el deseo de ser morales.

216 Xun Zi, libro 19, en el *Xunzi* de Knoblock, 3:55.
217 Knoblock, *Xunzi*, 3:60 [versión en español de los traductores].
218 Goldin, *Rituals of the Way*, 73.
219 *Ibid.*, 105.
220 Knoblock, *Xunzi*, 3:61.
221 *Ibid.*, 3:72.

El libro 20 estaba dedicado a la música y, como se la suele comparar al ritual, compartía algunas de sus características. La música también se basaba en la emoción y contemplaba la formación de emociones. Sin embargo, la emoción principal de la música era la alegría: el capítulo comienza con la frase «La música es alegría»[222]. Hay que aclarar que el mismo carácter se puede leer tanto como «música» que como «alegría», lo cual a veces generaba ambigüedades, en ocasiones incluso intencionadas, respecto a qué término se estaba haciendo referencia. Al principio del capítulo, Xun Zi escribió: «Los hombres no pueden vivir sin música», lo cual también podría leerse como: «Los hombres no pueden vivir sin alegría». En cualquier caso, la música era esencial para una vida humana satisfecha y Xun Zi se burlaba de los mohistas que pensaban distinto. Como el ritual casi siempre incluía música y danza, ambas se solapaban considerablemente de modo que la teoría ritual de Xun Zi también es aplicable a la música.

En ambos casos, tanto en el ritual como en la música era necesario el aprendizaje para evitar los extremos de excesiva indulgencia o (sobre todo en el caso de los funerales) la autoflagelación que acarreaba heridas corporales. Lo que se requería era tener la intención y lo que nos ayudaba a encontrar esa intención era el conocimiento. Para Xun Zi la moral no era algo «natural» en todos los ámbitos y solo llegaba mediante un aprendizaje arduo e incesante, y con la comprensión de los grandes modelos del pasado[223]. Philip Ivanhoe termina su exposición sobre el autodidactismo moral de Xun Zi con un fragmento del libro 1:

> En una ocasión pasé un día entero haciendo una «reflexión» *si*, pero descubrí que tenía menos valor que cualquier momento de «aprendizaje» *xue*. En una ocasión me puse de puntillas y miré fijamente a la distancia, pero descubrí que si subía a un sitio elevado alcanzaba a ver mucho más lejos.

Ivanhoe señala que el sitio elevado hace referencia «al edificio de la cultura» y que el hecho de subirse a él implica que uno se hace cargo del «escarpado y difícil camino de aprendizaje», pero que el resultado «proporciona una vista amplia y sin igual»[224].

Este capítulo ha cubierto un amplio espectro, pero antes de cerrarlo siento la necesidad de incluir una nota de advertencia. En los capítulos 6 y 7, referidos al antiguo Israel y la antigua Grecia, parecía que estábamos pisando terreno firme. Se supone que los occidentales cultos han tenido

222 *Ibid.*, libro 20, 3:80.

223 Según Heiner Roetz, el rechazo de Xun Zi a la naturaleza humana como fuente de nuestros mejores sentimientos es más un rechazo a los daoístas que a Mencio. «Convertir a la naturaleza en una norma no solo destruye la moral. Es también una traición al propio hombre, que se ve arrojado de nuevo al reino animal donde, contrariamente a lo que afirma la utopía daoísta, no puede sobrevivir», *Confucian Ethics*, 223.

224 Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, 37. Compárese con el *Xunzi* de Knoblock, 1:136.

algún tipo de experiencias con estas dos culturas. Muchos occidentales cultos leen griego o hebreo clásico, pero relativamente pocos occidentales leen textos escritos en chino clásico. Incluso son pocos los asiáticos del este educados que leen textos escritos en chino clásico. En 1961, A. C. Graham, uno de los mayores expertos en el pensamiento chino primitivo del siglo XX, escribió, para responder a la acusación de que el chino clásico era un idioma «vago» que: «La mayoría de sinólogos occidentales (incluido yo mismo) leemos chino escrito pero no somos capaces de escribirlo... Ninguno de nosotros domina aún el chino clásico»[225]. En 1994, John Knoblock escribió en el prólogo al tercer y último volumen de su traducción completa del *Xunzi*, comentando el estado incompleto de conservación de los textos chinos primitivos: «Para cualquier investigador serio, el desorden de la filosofía china que se conserva es evidente»[226]. Si las personas que han dedicado su vida al estudio del pensamiento chino primitivo se muestran así de indecisas, ¿cómo puede alguien como yo, que depende de ellas, tener la certeza de que está diciendo algo con algún valor?

Cuando intentamos entender la era axial, y más aún cuando intentamos comprender lo que había antes de ella, estamos lidiando con mundos demasiado antiguos y distantes. Es muy difícil demostrar hasta qué punto aquellas sociedades eran distintas a la nuestra y cuán tentador es encontrar en ellas lo que sea que queramos encontrar. Desde que terminé la carrera, me he mantenido bastante informado sobre los estudios más leídos en el ámbito del antiguo Israel y la antigua Grecia. Tengo un conocimiento muy sencillo del griego pero el suficiente como para identificar en un texto bilingüe los términos griegos que yacen detrás de la traducción y eso hace que dependa ligeramente menos de un traductor. No tengo ese conocimiento del hebreo. Pero de todas formas probablemente sea una ilusión creer que entendemos mejor a Israel o a Grecia que a la antigua China; puede que su propia familiaridad nos traicione, como ha sido el caso de muchos investigadores, y nos haga encontrar en ellas lo que nuestra sociedad quiera encontrar desde el presente.

De hecho, estoy mucho mejor preparado para estudiar la antigua China que cualquiera de los otros tres casos axiales[227]. Pero es un triste con-

225 A. C. Graham, «Being in Western Philosophy Compared with shih/fei and yu/wu in Chinese Philosophy», *Asia Major* 8, 2 (1961), como aparece reimpreso en Graham, *Studies in Chinese Philosophy*, 359.

226 Knoblock, *Xunzi*, 3:viii.

227 A comienzos de la década de los cincuenta empecé un programa de doctorado diseñado especialmente para mí en sociología y en lo que entonces se conocía en Harvard como «Idiomas de extremo Oriente». Si bien tenía la intención de especializarme en el estudio del japonés, tenía la obligación de estudiar chino y durante un semestre tomé clases de chino clásico en las que leí fragmentos de los textos originales de las *Analectas* y del *Mencio*. En mi tesis sobre la religión en la época del clan Tokugawa escogí como caso práctico un movimiento religioso-ético japonés del siglo XVIII llamado Shingaku (*Xinxue*, «aprendizaje del corazón») y como apéndice traduje un trabajo breve, el *Ishida Sensei Jiseki*, reunido por los discípulos del fundador del movimiento, Ishida Baigan, que contiene pequeñas anécdotas y diálogos breves con sus es-

suelo si pensamos en los problemas que plantearon Graham y Knoblock. Más que en muchos otros campos, cualquier consenso en el estudio del pensamiento antiguo es frágil y se debaten hasta las nociones más importantes. Tanto aquellos de quienes dependo como yo mismo planteamos dudas que no podemos responder de manera definitiva. He hecho todo lo posible por brindar una explicación coherente, pero se la debe considerar apenas una extensa hipótesis, una interpretación posible, y no algo de lo que se pueda estar seguro.

Dicho esto, veamos qué conclusiones podemos sacar sobre China en el período axial. He destacado y tal vez cosificado demasiado al «confusionismo», un movimiento nada popular en la actualidad, cuando se nos exige observar lo marginal y periférico. No he pasado por alto otras tendencias en el pensamiento chino, incluso algunas bastante periféricas como la Escuela del Agricultor, pero me he centrado en el confucionismo no solo porque fue el movimiento con mayor influencia en la cultura china posterior sino porque es el que ilustra con más claridad la transición axial en la China antigua[228]. En el debate sobre cómo definir la transición axial, a menudo ha surgido alguna idea sobre «trascendencia». Benjamin Schwartz ha sostenido más que nadie que en China hubo una transformación trascendental durante el período de los Reinos Combatientes y que sucedió tanto en el confucionismo como en otras escuelas de pensamiento. Estaría bien recordar aquí la definición de trascendencia de Schwartz en este contexto: «La palabra "trascendencia" es una palabra muy pesada que trae acumulados distintos significados, algunos muy técnicos en el sentido filosófico. A lo que me refiero aquí es a algo parecido al significado etimológico de la palabra —a tomar una suerte de postura más objetiva y mirar más allá—, a un modo de cuestionar el presente de forma reflexiva y crítica, y adoptar una nueva visión de lo que

---

tudiantes, siguiendo evidentemente el modelo de las *Analectas* (véase Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion* [Glencoe, Ill: Free Press, 1957], apéndice 1, «A Memoir of Our Teacher, Ishida», 199-216). Los seguidores que quedan de Shingaku me invitaron en el año 2000 a dar una charla en Kyoto por el aniversario de la fundación del movimiento y me preguntaron si podían traducir mi apéndice. Pero si está en japonés, les contesté. Da igual, me respondieron, no podemos leerlo pero sí podemos leer su versión traducida al inglés. A menos que sean especialistas, los japoneses cultos no pueden leer japonés premoderno, ni siquiera en una versión tan tardía como la del siglo XIX. Entre otras cosas, Baigan era confuciano y gran admirador de Mencio, como muchos otros pensadores neoconfucianos. Me llevó un gran trabajo traducir todas sus referencias al pensamiento chino. También debo señalar que Benjamin Schwartz fue uno de mis profesores y que Weiming Tu fue uno de mis primeros estudiantes en graduarse y convertirse en un colega en Berkeley. Nada de todo esto me convierte en un especialista en pensamiento chino antiguo, pero lo cierto es que me facilita la tarea de seguir una traducción cuando tengo el texto chino a mano.

228 Prefiero evitar el «esencialismo» en relación tanto a la cultura china como al confucionismo. La cultura china, como todas las culturas, es compleja y diversa; muy bien podríamos hablar de confucionismos en lugar de confucionismo —he intentando señalar las diferencias entre las figuras principales que han influido más poderosamente en esa tradición—. Mark Csikszentmihalyi nos recuerda que el confucionismo hace referencia a distintos fenómenos

se encuentra más allá»[229]. Es cierto que Schwartz también estaba a favor de un tipo de trascendencia más sustancial en China, es decir a una trascendencia religiosa vinculada particularmente a la idea de Cielo *(Tian)* y no estaba del todo convencido de que la idea de Cielo hubiese perdido totalmente el sentido religioso en el confucionismo posterior y para convertirse en otra palabra con la que designar la «naturaleza». Como ya hemos visto, insistía en que el contraste entre la interpretación naturalista y la teísta del Cielo en el pensamiento chino primitivo era «una antítesis que nosotros le imponemos al texto»[230]. No me han impresionado quienes sostienen lo contrario, como Mark Elvin[231]. Creo que el tratamiento que le he dado a los principales textos confucianos del período de los Reinos Combatientes ilustra correctamente por qué motivos considero que se puede encontrar la trascendencia en el confucionismo de la China axial, tanto en un sentido formal (igual que en la definición de Schwartz antes citada) como sustancial —es decir, religioso—. También he intentado demostrar por qué las principales tendencias no confucionistas, a pesar de que cumplen en varios sentidos la definición de pensamiento axial, no lograron desarrollar sistemas culturales axiales coherentes, capaces de ejercer una presión crítica en la sociedad y la cultura china posterior de la manera en la que lo hizo el confucionismo.

Sin embargo, debo aceptar el análisis de Max Weber sobre la ética religiosa en China, sumamente brillante e influyente, en el que destaca la inmanencia terrenal y la ausencia de tensión entre los mundos trascendental y mundano que según él caracterizan a la cultura china en general y al confucionismo en particular[232]. Si bien el desarrollo de Schwartz sobre la trascendencia en la antigua China ha sido aceptado amplia aunque no universalmente, ha habido cierta tendencia a ver a la antigua China, y de nuevo al confucionismo en particular, como «terrenal», de alguna

---

relacionados: con respecto a los objetivos de este capítulo lo más importante es la escuela o mejor dicho las escuelas que transmitieron los textos clásicos, es decir las ruistas, cuya primera interpretación deriva de Confucio pero se diferencian según el linaje maestro-discípulo, aunque el término también ha sido utilizado para denotar una gran variedad de ideologías políticas, la ética del estatus burocrático y prácticas familiares. Véase el texto de Mark Csikszentmihalyi, «Confucianism», en Jacob Neusner (ed.), *God's Rule: The Politics of the World Religions* (Georgetown University Press, Washington, 2003), 213-214. Pero incluso diferenciando la gran variedad de significados del término confucionismo, uno queda sorprendido ante la cantidad que se aplican a las tendencias más importantes de la cultura china premoderna en general, incluso a todas las tensiones y conflictos que acarrea.

229 Benjamin Schwartz, «The Age of Transcendence», *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium,* número especial de *Daedalus* 104, 2 (primavera de 1975): 3.

230 Schwartz, *World of Thought,* 289.

231 Véase su ensayo, particularmente obtuso, «Was there a Transcendental Breakthrough in China?» en S. N. Eisenstadt (ed.), *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations* (SUNY Press, Albany, 1986), 325-359. Admiro el trabajo de Elvin sobre historia económica y ecológica china, lo cual conforma su principal interés de estudio.

232 Max Weber, «Konfuzianismus und Taoismus», *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1921), 1:276-536. Traducido al inglés por Hans Gerth como *The Religion of China* (Free Press, Glencoe, 1951) [versión en español de los traductores].

manera para acercarlo un poco más a Grecia que a los casos «místicos» de Israel e India.

Si bien creo que usar el caso de China como ejemplo de un «trascendentalismo terrenal» es una idea sólida, me gustaría matizarla de alguna manera, incluso respecto al confucianismo. El supuesto de terrenidad en el confucionismo se apoya en la idea de que si existe alguna noción de «salvación» en el confucionismo, se trata de una salvación política: la salvación se realizará en el plano político exactamente igual que alguna vez se realizó en el plano político de los antiguos Reyes Sabios. Sin duda mi exposición sobre el elemento apocalíptico en el pensamiento de Mencio, la idea de que la realización del *Dào* a través de un nuevo rey sabio es inminente, da a entender la validez de esta idea. Pero en Confucio, Mencio y Xun Zi hay una idea de autodidactismo humano que promueve la identificación con un orden moral definitivo, con el *Dào* y la voluntad del Cielo, que está disponible para los individuos por más desalentadora que sea la situación social y por mucho que parezca que han «fracasado» en instaurar el buen orden en la sociedad. Esta idea también se podría ver como «terrenal», no se hacía hincapié en la vida después de la muerte ni en ninguna recompensa de renacimiento, sino que era una idea religiosa muy poderosa al margen de cualquier tipo de recompensa terrenal más allá de la buena conciencia. Una fe casi religiosa como la que sostuvo al comunismo dependía totalmente de la realización de un nuevo orden político ideal y se debilitó cuando su utopía terrenal no llegó a consumarse. Si el confucionismo hubiera dependido íntegramente de una salvación política, habría sufrido el mismo destino; no hay duda de que lo que le permitió sobrevivir al fracaso político fue su fe personal en una moral trascendental a cualquier precio.

En ninguna otra parte el fracaso fue más evidente que en el período de la unificación del imperio a mano de los ejércitos vencedores de Qin en el año 221 a. de C. El que llevó la unificación no fue el Rey Sabio que había esperado Mencio sino exactamente lo contrario, el tipo de tirano más temido por los confucianos. El unificador de China, Qin Shi Huang, había sido educado bajo la influencia de los legalistas y ordenó prender fuego a los libros de los confucianos y enterrar vivos a los sabios confucianos[233]. En palabras de su primer ministro, Li Si, responsable de esta y de muchas otras políticas que otorgaron a Qin un poder universal: «Cualquiera que utilice el pasado para criticar el presente será ejecutado junto a toda su familia»[234].

---

233 Como todo lo que sabemos de la dinastía Qin proviene de escritores de la dinastía Han posterior que tenían fuertes motivos para mancillar su reputación, en realidad no sabemos si los libros fueron efectivamente quemados ni cuántos eruditos fueron asesinados. Sin embargo, parece que efectivamente Qin Shi Huang, por influencia de Li Si, intentó suprimir todo pensamiento crítico.

234 Graham, *Disputers of the Tao*, 372.

Como hemos visto antes, Li Si había sido discípulo de Xun Zi y reprendió a su antiguo maestro por confiar en la humanidad y en lo correcto cuando lo que importaba era tener un ejército poderoso y políticas pertinentes. Xun Zi le respondió que ese modo de ver las cosas era miope y que un régimen de esas características no podía durar mucho[235]. Efectivamente, Li Si fue condenado a muerte en el 208 a. de C. como consecuencia de conflictos partidistas tras la muerte del primer emperador; su condena consistió en ser partido literalmente por la mitad. La profecía de Xun Zi había sido correcta: la crueldad de la dinastía Qin era a la vez la garantía de que solo podía durar unos pocos años. Sin embargo, todas las dinastías chinas posteriores, hasta el final de la dinastía Qin en 1911, estuvieron atrapadas entre el elemento esencial de legitimación confuciana y el despotismo legalista, y difícilmente podamos decir que esa tensión haya desaparecido por completo. ¡No olvidemos que Mao Zedong fue un gran admirador de Qin Shi Huang!

La constante influencia del confucionismo en el ámbito político ha residido en su habilidad para mantener un criterio normativo con el que juzgar la realidad existente y no transgredir jamás ese criterio. Lo que Qin Shi Huang (rey entre 221-210) intentó hacer, y un poderoso emperador Han, Wu de Han (rey entre 140-87 a. de C.) trató de imitar, fue convertirse en seres divinos e inmortales con la ayuda de *fangshi* (especialistas en la invocación de espíritus y facilitadores en la obtención de inmortalidad). Michael Puett ha descrito este proceso como sigue: «El sistema de sacrificios Qin-Han suponía una aproximación radicalmente nueva. El objetivo era que el gobernante entrara personalmente en contacto con la mayor cantidad de poderes divinos para adquirir así poder... convertirse en *Di* [dios] y ejercer un poder directo sobre el mundo de las formas. En síntesis, ideológicamente, bajo el gobierno del primer emperador y del emperador Wu los imperios funcionaron como imperios celestiales en los que el gobernante era el organizador de la teocracia»[236]. Ni siquiera los monarcas de la dinastía Shang se habían proclamado divinos a pesar de que, como ancestros, serían venerados tras su muerte. El surgimiento de reinados divinos en aquel momento de la historia de China muestra hasta qué punto ese tipo de reinados son siempre una posibilidad estructural, a pesar de que se los suela identificar con culturas arcaicas. En el caso que nos ocu-

---

235 Schwartz, *World of Thought*, 320.

236 Puett, *To Become a God*, 245. Paul Goldin ha descrito de forma similar el régimen de Qin Shi Huang según la opinión de Li Si: «Cualquier institución cuya autoridad no derivara directamente del emperador, desafiaba por naturaleza los fundamentos del imperio y debía ser destruida. Los filósofos y maestros que rutinariamente apelaban a las tradiciones, a las escrituras y a los prestigiosos antecesores constituían el ejemplo evidente de lo que Li Si más temía. El imperio Qin no solo fue un imperio; fue un cosmos unificado con su adecuada cosmología; y el gobernante del cosmos no era solo un emperador o gran rey, era el centro del cosmos, el motor principal de todo orden o lógica». Véase «Li Si Chancellor of the Universe» en Goldin, *After Confucius*, 71.

pa, el uso es evidente. Era una «táctica para evadir» a los confucianos: si los emperadores eran divinos, ¿cómo podían someterlos al juicio del Cielo los confucianos? Hacia finales de la dinastía Han Occidental (finales del siglo I a. de C.) los confucianos habían reafirmado y restablecido lo que consideraban el sistema tradicional de sacrificios. En palabras de Puett: «En este nuevo sistema, son los humanos los que crean el centro estableciendo una capital y luego alineando adecuadamente el Cielo y la Tierra. Esto no incluye ni el deseo teomórfico de alinear el cosmos ni el intento de transformarse en un espíritu que cumple el patrón del universo. Más bien mantiene una jerarquía entre el Cielo y el hombre; los hombres crean el centro de su cosmos y el Cielo juzga el éxito del hombre»[237]. Los sistemas de autodivinización de Qin Shi Huan y de Wu de Han jamás volvieron a reaparecer. El sistema «tradicional» se mantuvo a lo largo de todas las dinastías siguientes. No hace falta decir que los confucianos eran quienes decidían hasta qué grado los gobernantes cumplían el mandato del Cielo. De esta forma se aseguró la separación axial entre el gobierno en la tierra y la aprobación divina.

S. N. Eisenstadt ha hecho hincapié en el profundo significado del trascendentalismo chino y la forma en la que siempre acaba siendo sociopolítico y personal:

> La manera [china] de superar la tensión entre el orden trascendental y el mundano —especialmente por la forma en la que se desarrolló en el neoconfucionismo pero con unas raíces que ya existían en el confucionismo clásico más antiguo— ponía un gran énfasis en la definición no tradicional y reflexiva de la naturaleza del orden cósmico y de la existencia humana. Esta definición contiene en sí misma una conciencia continua y fundamentada de la tensión entre el ideal cósmico y cualquier realidad dada; la imperfección del orden mundano en general y del político en particular; su legitimación apenas parcial respecto a la armonía cósmica básica; y las grandes tensiones personales que implicaba el intento por mantener esa armonía a través de la conducta y la actitud apropiada, lo que requiere tanto de una autodisciplina estricta y rigurosa como del desarrollo de una actitud crítica hacia el mundo terrenal existente en general y el orden político en particular[238].

En este fragmento, Eisenstadt corrige la impresión que tenía Weber del confucionismo como algo que únicamente se «adaptaba» al mundo. La

---

237 Puett, *To Become a God*, 312-313.

238 S. N. Eisenstadt, «This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World—Weber's "Religion of China" and the Format of Chinese History and Civilization», (inédito, 1980), 51. Este ensayo se publicó en alemán como «Innerweltliche Transzendenz und die Strukturierung der Welt: Max Webers Studie über China und die Gestalt der Chinesischen Zivilisation», en Max Weber, *Studie über Konfuzianismus und Taoismus: Interpretation und Kritik*, Wolfgang Schluchter (ed.) (Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983). Una versión más corta fue publicada en *Journal of Developing Societies* 1, 2 (1985): 168-186.

idea que tenía Weber del confucionismo se basaba en cierta forma en la ideología establecida en la época imperial. Mark Csikszentmihalyi cita el texto *Guoyu* (*Discursos de los Estados*) de los Reinos Combatientes cuando dice: «Servir a tu señor con reverencia, servir a tu padre con piedad», sentimientos que se han repetido constantemente a lo largo de la historia china, de hecho en la historia de toda Asia del Este, durante milenios[239]. Pero jamás se olvidó del todo el mandato de Xun Zi —«Sigue el *Dào* y no al gobernante, sigue la justicia y no al padre»—. Theodore de Bary ha dado ejemplos de distintos confucianos que a lo largo de la historia china siguieron el mandato de Xun Zi —sobre todo en lo que se refiere a cuestionar al gobernante, ya que para los confucianos era mucho más difícil imaginar que desobedecían al padre[240].

Simon Leys hace un comentario sobre la original propuesta de Confucio de reinterpretar la figura del *junzi* —literalmente: hijo del señor, aunque por lo general se traduce como «caballero»—, de su designación por la élite hereditaria a su designación por la élite moral:

> Esta perspectiva iba a tener consecuencias revolucionarias: fue el golpe más devastador a nivel ideológico porque promovió la destrucción del sistema feudal, debilitó el poder de la aristocracia hereditaria y finalmente provocó el establecimiento de un imperio burocrático —el gobierno de los eruditos—. Durante más de dos mil años, el imperio sería gobernado por la élite intelectual; para acceder al poder político había que competir con éxito en los exámenes del servicio civil, abiertos a todo el mundo. Sin duda fue el sistema de gobierno más abierto, flexible, justo y sofisticado que se conoció en la historia anterior a la modernidad (el mismo sistema impresionó e inspiró a los *philosophes* europeos del siglo XVIII)[241].

En este fragmento Leys se proyecta mucho más allá del período que nos concierne en este capítulo, pero dada la enorme influencia del análisis que Weber hizo de China como sociedad estancada y tradicional, tal vez sea necesario señalar que ese no fue el legado de la era axial a la historia china posterior.

Heiner Roetz, muy evocador para mí a la hora de escribir este capítulo a pesar de ciertos problemas con algunas partes de su obra, insiste en el universalismo ético como medida del éxito de la transición axial durante

---

239 Csikszentmihalyi, «Confucianism», 122.

240 Solo por dar un ejemplo en el que se analiza a varios confucianos claramente críticos, véase Wm. Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism* (Harvard University Press, Cambridge, 1991).

241 Leys, *Analects*, XXVII. Estoy seguro de que Leys está al tanto del lado oscuro de la historia china cuando ese gobierno de «la élite intelectual» no fue capaz de controlar los horrores del despotismo. Lo incluyo aquí solo para destacar la relativa benevolencia de aquel gobierno chino, dada la frecuencia con la que se han sucedido los horrores provocados por despotismo en toda la historia humana, incluso en el mundo moderno.

el período de los Reinos Combatientes en China, y creo que tiene razón [242]. Lejos de adaptarse al mundo, aquellos antiguos confucianos se opusieron a las tendencias de su tiempo y brindaron un ejemplo que les sobrevivió durante mucho tiempo. En la traducción de Knoblock, al final del libro *Xunzi* hay una «Alabanza» cuyo origen Knoblock no explica. De todas formas creo que algunos pasajes de esta alabanza, en los que se describe qué significaba ser un verdadero *junzi*, pueden servir como conclusión apropiada para este capítulo:

> Quienes ofrecen creencias dicen: Xun Qing no fue igual que Confucio. Pero eso no es cierto. Xun Qing vivió oprimido por una época caótica y bajo la intimidante amenaza de severos castigos. Por un lado no había gobernantes respetables y, por otro, tuvo que hacer frente a los ataques de Qin. No se cumplían las normas rituales y morales. Los efectos transformadores de la enseñanza no se llegaban a completar. Los hombres eran humillados y vivían bajo presión. El mundo entero estaba perdido en las tinieblas. Todo comportamiento que aspiraba a la integridad era ridiculizado y denigrado. Los señores feudales se involucraban en la peor de las insurrecciones...
>
> Sin embargo, Xun Qing albergaba en su corazón el espíritu de un gran sabio y lo tuvo que disimular bajo un simulacro de locura y presentarlo ante el mundo como el de un estúpido... Por eso su fama y reputación no son evidentes, sus seguidores no son legión y su genio e inteligencia no se reconocen ampliamente.
>
> Hoy en día los estudiantes pueden acceder en detalle a las doctrinas y al resto de enseñanzas que transmitió Xun Qing para que sirvan de modelo y pauta, paradigma y *gnomon,* pues establecen un patrón para el mundo entero. Su presencia provocaba el mismo efecto que el de un espíritu, producía una transformación allí por donde pasaba. Si se analizan de cerca sus buenas obras se puede ver que ni siquiera Confucio le superó[243].

---

242 Al definir lo que considera la transición axial en la China primitiva, Roetz deja de lado la cuestión de la religión (*Confucian Ethics,* 19-22) —no veo ningún motivo que justifique esa decisión— y recurre a lo que llama «heurística del entendimiento», que en la práctica es una adaptación del esquema de desarrollo moral de Kohlberg (26-32). Si bien también tengo mis reservas sobre Kohlberg, creo que Roetz utiliza su esquema con eficacia.

243 Knoblock, *Xunzi,* 3:269. En una conversación personal, Jeffrey Riegel me comentó que el texto que Knoblock traduce como «Alabanza» va a continuación del libro 32, «The question of Yao», en el texto chino original. Es decir, que no existe separación alguna entre la «Alabanza» y el libro 32. Sin embargo, Knoblock los separó porque lo anterior claramente no había sido escrito por Xun Zi, su contenido era muy distinto al resto del libro 32, y también su contexto. En el análisis de Qing existen antecedentes que lo permiten. Si bien las autoridades Qing y Knoblock creían que el texto de la «Alabanza» había sido escrito mucho antes —tal vez por un discípulo inmediato— no hay indicios suficientes como para establecer con certeza ni la fecha ni la autoría de la «Alabanza». Se supone que fue incluida en la edición original del texto hecha por Liu Xiang, de modo que no puede ser posterior al siglo I a. de C.

Por más conmovedor que sea ese tributo, no necesitamos responder aquí a la pregunta de quién superó a quién. Al final las enseñanzas de Confucio, desarrolladas y elaboradas por Mencio, Xun Zi y tantos otros confucianos posteriores, demostraron ser la vertiente más duradera e influyente en la tradición china desde la antigüedad hasta prácticamente el presente.

9
La era axial IV: la antigua India

Empiezo este capítulo sobre la antigua India en la era axial con bastante inquietud. De los cuatro capítulos axiales, éste era para el que menos preparado me encontraba y el que menos tenía que ver con mi investigación. En los casos de Israel, Grecia y China había leído la mayoría de textos principales traducidos a lo largo de casi toda mi vida adulta y estaba al tanto de la bibliografía secundaria más importante. En el momento de preparar la escritura de esos capítulos tuve que revisar casi todo lo que creía que sabía y, en especial, leer una gran cantidad de bibliografía secundaria reciente para estar en la medida de lo posible al tanto del pensamiento contemporáneo de ese tipo de libros. Comencé cada capítulo con lo que podríamos denominar la idoneidad del estudiante de posgrado. Pero en el caso de India he comenzado con el nivel de un novato, sin conocer los textos principales traducidos ni las obras secundarias más importantes[1].

---

1 Como buen novato, en este capítulo dependo mucho más de los expertos en la materia que en los tres capítulos axiales anteriores. Habría sido prácticamente imposible para mí escribir este capítulo sin la obra de Michael Witzel sobre la India védica o el trabajo de Steven Collins sobre el budismo theravāda. Ambos combinan la instrucción filológica de alto nivel con la imaginación sociológica, algo que no debe asumirse a la ligera. También estoy muy agradecido a Witzel por sus comentarios y su minuciosa corrección de los primeros dos tercios de este capítulo.

Aparte de todo el trabajo elemental de preparación que tenía que hacer para escribir este capítulo, me tropecé con algunas dificultades propias del caso indio que lo hacían distinto de los otros tres. Hay una gran cantidad de textos indios del primer milenio antes de Cristo, igual de largos o incluso más que los que tenemos de cualquier otro caso axial[2]. Es más, los textos más importantes se transmitían de manera oral y siguieron transmitiéndose así mucho después de que apareciera la escritura en sánscrito. Aun así, los indicios de escritura no aparecieron hasta el siglo III a. de C. y las primeras fechas fiables son las de las inscripciones de Aśoka, que reinó entre el año 273 y el 232. Al texto más antiguo, el *Rigveda*, se le han asignado distintas fechas que van desde varios miles de años antes de Cristo hasta la más razonable de los últimos siglos del segundo milenio a. de C. Pero la mayoría de los textos en sánscrito, de transmisión oral o escritos en fechas relativamente cercanas, se pueden fechar únicamente sobre la base del período lingüístico (y en ocasiones en función de la evidencia interna) para determinar qué texto es anterior a cuál[3]. Richard Lariviere llama a este sistema de datación «el castillo de naipes cronológico» porque si se comete un error al fechar un texto, el sistema completo corre peligro de colapsar [4].

Y hasta es difícil hablar de «textos» cuando nos referimos a un discurso que se transmitía oralmente. No hay duda de que tras de los textos escritos de los otros tres casos axiales existía una tradición oral y se ha trabajado muchísimo para intentar descifrar cómo funcionaba exactamente. El ejemplo más evidente es el de Homero, pero en los casos de Israel y China también existen indicios de que tras los textos que nos han llegado hubo una transmisión oral. En todos los casos se han debatido estas tradiciones orales con argumentos muy precisos porque, dada la naturaleza del caso, la especulación es lo único con lo que contamos. En la década de 1930, Milman Parry llevó a cabo un trabajo de campo en Yugoslavia para estudiar la poesía oral en la tradición serbo-croata[5]. Según ella se podían apreciar algunas técnicas que los bardos serbo-croatas seguían utilizan-

2 «La filosofía india es un océano majestuoso, difícil de navegar. Ningún pueblo sobre la Tierra cuenta con una bibliografía filosófica y religiosa comparable a la bibliografía india en tamaño, riqueza y diversidad de contenidos». Erich Frauwallner, *History of Indian Philosophy*, vol. 1, traducción al inglés de V. M. Bedekar (Motilal Banarsidass, Delhi 1973 [1953], 3 [versión en español de los traductores].

3 «La división en períodos históricos es particularmente difícil en la India, donde resulta prácticamente imposible determinar con un mínimo grado de precisión o certeza las fechas de casi todos los eventos históricos importantes, ya se trate del reinado de algún rey, del nacimiento de algún líder o de la escritura de algún textos». Patrick Olivelle, *The Āśrama System* (Oxford University Press, Nueva York, 1993), 129.

4 Cita de Lariviere mencionada por Patrick Olivelle, traductor y editor de *Dharmasvtras: The Law Codes of Ancient India* (Oxford University Press, Oxford, 1999), xxxii.

5 Milman Parry, *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Adam Parry (ed.) (Clarendon Press, Oxford, 1971). Albert Lord continuó desarrollando las ideas de Parry tras de su temprano fallecimiento. Véase Albert Bates Lord, *The Singer of Tales* (Harvard University Press, Cambridge, 1964).

do, como los recursos mnemotécnicos y el empleo de frases modelo para rellenar versos métricos, también se podían identificar en los textos de Homero, lo que nos ayudó a comprender mejor su base oral subyacente. Pero una de las cosas que Perry descubrió, y en este caso lo que encontró es similar en todas las tradiciones orales del mundo, es que cuando un bardo dice que está «repitiendo con exactitud» un poema —incluso uno de su autoría y documentado anteriormente— en realidad está creando un poema nuevo que aunque se asemeja estructuralmente a versiones anteriores, ya no es una repetición verbal exacta[6].

Lo que convierte el caso indio en un caso único es la afirmación, generalmente aceptada por los indólogos, de que la transmisión oral de esos textos primitivos ha sido exacta, palabra por palabra, incluso en los acentos que reproducen. Y esto resulta creíble porque la transmisión oral ha continuado hasta la fecha y al parecer se reproduce de forma exacta hasta en el más mínimo detalle, de una manera más precisa incluso que la de los textos impresos o los manuscritos relativamente tardíos que se llegan a encontrar. Por lo tanto el desarrollo de lo que se ha llamado hiperoralidad, un complejo sistema de chequeo cruzado que busca brindar mayor fiabilidad verbal, ha resultado ser en las lenguas indoarias una suerte de técnica oral única equivalente a la escritura. Si pensamos que en todas las grandes tradiciones orales los textos escritos solían memorizarse e incluso transmitirse oralmente de forma que los textos escritos apenas servían como apuntes para memorizarlos, eso nos lleva a concluir que en estos casos nos estamos relacionando tanto con el habla como con la escritura. Pero el énfasis en la oralidad del caso indio es realmente único[7]. De hecho estaba prohibida la transcripción de los textos más sagrados, en especial de las *Vedas* —porque solo la transmisión oral se consideraba verdadera— y lo más probable es que no hayan sido escritos a menos hasta mediados del primer milenio de nuestra era[8].

Aparte de estos problemas «textuales» hay un gran debate, se podría decir que una profunda controversia, respecto a la historia de las len-

---

6 Es interesante corroborar que Lord, sucesor de Parry, creía que la poesía oral era básicamente una improvisación libre y que, por lo tanto, los himnos védicos «solo podían ser *orales* en el sentido literal de la expresión» (*The Singer of Tales*, 280). Tal vez Lord consideraba que en la tradición védica, a diferencia de la mayoría de culturas orales, tenía la equivalencia funcional de la alfabetización.

7 Véase William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987). Graham analiza lo que hemos llamado la hiperoralidad de los textos védicos (67-75), pero insiste en que en todas las grandes tradiciones religiosas se prioriza el formato hablado y oído de las escrituras antes que su formato redactado, incluso cuando esto último es ampliamente respetado.

8 Al intentar explicar aquella prohibición de escritura, Hartmut Scharfe dice: «En la introducción a sus comentarios sobre el *Rigveda*, Sāyana escribió que "los textos de las *Vedas* deben ser aprendidos siguiendo el método de aprenderlos de los labios del maestro y no de un manuscrito». Hartmut Scharfe, *Education in Ancient India* (Brill, Leiden, 2002), 8. De este modo la transmisión oral estaba profundamente arraigada al vínculo personal entre el maestro y el discípulo.

guas indoarias primitivas, en especial respecto al lugar que ocupaban los «arios». Hay que aclarar que los indoario-parlantes que llegaron a la India por el noroeste en el segundo milenio a. de C. efectivamente se identificaban a sí mismos como *Aryans* (que en el origen significaba «hospitalario» pero luego acabó significando «noble» o «honorable», origen de nuestra palabra «ario»); en los últimos tiempos la palabra ha adquirido connotaciones más generales y desagradables. De lo que no hay duda es de que los textos más antiguos están escritos en una forma arcaica del sánscrito, que es un idioma indoario estrechamente ligado al avéstico-persa y parte de la familia de idiomas indoeuropeos. Los investigadores colonialistas tendieron a identificar una invasión aria de la India primitiva a través de los pases del noroeste, según la cual hordas de guerreros habían descendido en carreras de cuadrigas, había vencido a los habitantes indígenas, los habían obligado a convertirse en sus siervos y les habían impuesto su idioma y su cultura. El nacionalismo indio del siglo XX creó por su parte un contraargumento según el cual toda la familia de los idiomas indoeuropeos había nacido en la India y luego se había extendido por Irán, Asia Central y finalmente por Europa. Aunque la hipótesis no parece muy recomendable —pues contradice todo lo que sabemos de una historia india que durante milenios fue testigo de la invasión de un pueblo tras otro provenientes de Afganistán o de Asia Central a través de los pases del noroeste—, lo cierto es que ha contribuido a repensar la hipótesis de la «conquista aria».

Tanto los indicios lingüísticos como otros aspectos de los antiguos textos sugieren que más que una única masa que descendió en un único cuerpo de cuadrigas, fueron muchos los grupos, tal vez relativamente pequeños, que se infiltraron en India, se atacaron entre sí y a los habitantes locales, y fueron impregnando poco a poco con su cultura a quienes se cruzaban. En ese escenario la cultura clásica de las lenguas indoarias se puede ver como una amalgama de la cultura que llevaron los emigrantes arios y la de los habitantes indígenas. Pero a pesar de que la historia resulta convincente, lo cierto es que resulta imposible saber quién es ario y quién indígena en cada caso en particular, ya que solo contamos con textos en sánscrito; de lo que podemos estar seguros es de que nos encontramos ante una suerte de mezcla[9]. Los antiguos investigadores perdieron mucho tiempo tratando de separar las dos vertientes (o las más de dos, dado que lo más probable es que la India fuera bastante diversa ya en la época en la que llegaron los arios y ni siquiera los propios arios fueron un grupo precisamente homogéneo), pero los investigadores posteriores han optado más por la opción de atenerse a lo que tenemos y no preocuparnos demasiado por discernir de dónde ha salido cada cosa. En cualquier caso,

9 Según Michael Witzel, «los préstamos lingüísticos no sánscritos del RV revelan que la vida en el pueblo, la música y el baile, y la religión de bajo nivel (pequeña tradición) son indígenas y por lo tanto no indoarias». En una conversación personal.

los textos con los que contamos están escritos en distintas versiones de sánscrito antiguo o posterior y, en el caso del budismo antiguo, en pali, un dialecto indoario vinculado al sánscrito. De una u otra forma todos los textos del período axial están escritos en idiomas indoarios a pesar de que contienen palabras derivadas de lenguas drávidas y de otros idiomas no indoeuropeos.

Es importante mencionar también brevemente la civilización del valle del Indo o harappa, que tuvo su apogeo aproximadamente entre el 2600 y el 1900 antes de nuestra era. Al principio mi intención era analizar esta cultura de la Edad de Bronce junto al resto de los casos comparados en el capítulo 5, entre los que se incluyen el antiguo Egipto, Mesopotamia y la dinastía Shang en China, pero se han perdido el tipo de indicios que me permitían reconstruir su religión. La cultura harappa fue extraordinaria en muchos sentidos, cubrió un territorio muy amplio, tuvo una población considerable (un millón o incluso más) y logró algunos avances tecnológicos significativos. Al parecer hay muchas cosas que dependen del alfabeto de los harappa, y su desciframiento se lleva esperando desde hace mucho. Últimamente ha habido algunos académicos importantes que han sugerido que los signos de los harappa no eran escritos y que por lo tanto jamás se podrán descifrar[10]. Para Asko Parpola, un viejo investigador del alfabeto de la cultura harappa, opina que esa opinión no es convincente aunque admite que hasta el momento ningún intento por descifrar el alfabeto ha tenido éxito[11]. Más desalentadora (al menos en lo que tiene que ver con mis intenciones) resulta la aceptación de que incluso si se descifrase, su utilidad para comprender la cultura harappa sería mínima dada la escasez de textos supervivientes y la posibilidad de que apenas contengan comentarios sobre mercancías, como fue el caso con el idioma micénico lineal B. A pesar de que en la actualidad no hay casi información y de que lo más probable es que nunca haya datos suficientes para describir el sistema religioso de la cultura harappa —aunque se pueden deducir algunas cosas gracias a las estatuillas y tablillas cinceladas—, la continuidad de su ocupación territorial, incluso con un nivel bajo de complejidad, es suficiente para afirmar que muy probablemente las características de la cultura harappa estuvieron sumamente integradas en la incipiente cultura del período védico, incluso cuando no podamos identificar esos elementos con certeza[12].

---

10 Steve Farmer *et al.*, «The Collapse of the Indus-Script Thesis: The Myth of a Literate Harappan Civilization», *Electronic Journal of Vedic Studies* 11, no. 2 (2004): 1-39.

11 Asko Parpola, «Study of the Indus Script», *Transactions of the International Conference of Eastern Studies* 50 (2005): 28-66.

12 Según R. A E. Coningham, si bien se ha perdido mucho después del apogeo de la civilización harappa, incluyendo los signos que podrían haber configurado un sistema de escritura, su declive en el segundo milenio antes de Cristo no fue tan radical como se suele imaginar. Coningham llega a la conclusión de que «los cimientos para el surgimiento de una ciudad en el período histórico antiguo [a mediados del primer milenio a. de C.] ya se habían asentado en

Al dar mis primeros pasos en este nuevo campo de estudio, fue muy positivo descubrir o redescubrir que había buenos predecesores durkheimianos, igual que los había en el caso de Grecia con Louis Gernet y Jean-Pierre Vernant. (En China también me encontré con la distinguida obra de Marcel Granet, alumno de Durkheim, pero me pareció que estaba más especializado en los avances de la dinastía Han y, por lo tanto, de un período muy posterior al que yo trabajaba en mi capítulo.) Como es lógico, conocía bien desde hacía tiempo el libro *Sacrifice: Its Nature and Function,* de Henri Hubert y Marcel Mauss, y recordaba lo importante que era su material sobre las lenguas indoarias, pero al releerlo descubrí que Mauss no solo había sido alumno de Durkheim sino también de un gran experto en sánscrito, el francés Sylvain Lévi, cuya obra *La Doctrine du Sacrifice dans les Brahmanas* fue fundamental para el desarrollo de toda su teoría[13]. Cuando leí a Paul Mus, que hasta entonces había sido poco más que un nombre para mí, descubrí en el prólogo que escribió el traductor del gran libro de Mus *Barabudur* que Mus no solo había sido alumno de Mauss sino que siempre que daba conferencias en el Collège de France acudía con dos libros, uno de los cuales era *Doctrine du Sacrifice* de Lévi[14]. Pensé entonces que tal vez mi viejo amigo Louis Dumont, con quien había aprendido muchas cosas de la India entre otras materias, había sido alumno de Mauss, cosa que confirmé rápidamente en su libro *Homo Hierarchicus*[15]. Y aunque comprobar todos esos vínculos no hizo que mi camino fuera más sencillo, lo cierto es que, como el profundo sociólogo durkheimiano que soy, al menos sí provocó que me sintiera bien acompañado.

---

el segundo milenio anterior a nuestra era». Véase el texto de Coningham «Dark Age or Continuum? An Archeological Analysis of the Second Emergence of Urbanism in South Asia», en F. R. Allchin, *The Archaeology of Early Historic South Asia: The Emergence of Cities and States* (ed.) (Cambridge University Press, Cambridge, 1995), 72.

13 Henri Hubert y Marcel Mauss, *Sacrifice,* traducción al inglés de W. D. Halls (University of Chicago Press, Chicago 1964 [1898]); Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (Presses Universitaires de France, París, 1966 [1898]).

14 Paul Mus, *Barabudur: Sketch of a History of Buddhism Based on Archaeological Criticism of the Texts,* traducción al inglés de Alexander W. Macdonald (Indira Gandhi National Centre for the Arts, Sterling Publishers, New Delhi, 1998 [1935]), xxiii. El otro libro era la edición y traducción de Emile Senart del *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad.*

15 También encontré una anécdota muy simpática de un alumno de Dumont que no solo ilustra las enseñanzas de Mauss sino de toda la escuela durkheimiana: «A finales del año en el que iba a terminar la carrera en etnología, un compañero me contó que le había pasado algo muy extraño. Me dijo algo así: "El otro día, mientras estaba en el andén esperando el autobús, de pronto me di cuenta de que no estaba observando a mis compañeros de viaje de la forma en que solía hacerlo; algo había cambiado en mi relación con ellos. Ya no pensaba 'yo y los otros' sino que yo mismo me sentí uno de ellos. Durante un buen rato estuve preguntándome qué había provocado ese cambio tan repentino y extraño. Y de pronto lo entendí: habían sido las clases de Mauss". Así el sujeto individual del día anterior se volvía consciente de sí mismo como un ser social, percibía su personalidad como algo vinculado a un lenguaje, a unas actitudes y unos gestos cuya imagen le devolvían sus vecinos. Este el aspecto humanista fundamental de la formación antropológica». Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications* (University of Chicago Press, Chicago, 1980 [1966]), 7-8.

INDIA VÉDICA PRIMITIVA

Por muy difícil que resulte fechar los textos primitivos de las lenguas indoarias, hay un consenso generalizado en que el *Rigveda* es el texto más antiguo de las *Vedas*, el conjunto de textos sagrados de la religión indoaria. Michael Witzel lo resume así: «El idioma en el *Rigveda* se diferencia del de las etapas posteriores en muchos aspectos y tal vez sea más apropiado definirlo como la última etapa de un extenso período de poesía indoaria que como el *comienzo* de la literatura védica. Muchas palabras que aparecen en el *Rigveda* tienen expresiones afines en el idioma avéstico [iranio oriental arcaico, estrechamente vinculado al antiguo persa], pero luego no vuelven a aparecer en los textos posrigvédicos»[16]. Aunque el RV (por utilizar su abreviatura normativa) contiene elementos que podrían remontarse a la aparición de los arios en la India, o tal vez incluso hasta el período en el que aún estaban en Afganistán y por tanto utilizar materiales de principios o mediados del segundo milenio a. de C., según Witzel los himnos que están incluidos en él fueron compuestos probablemente a lo largo de cinco o seis generaciones al final de ese período, entre el 1200 y el 1000 a. de C.[17] aproximadamente. Pero es necesario hacer una clasificación aún mayor dentro del RV: se cree que el último libro, el libro 10, y gran parte del libro 1 son posteriores al resto del texto y puede que compongan un importante paso más allá del mundo representado en la mayor parte del RV. Sea como sea, nuestra primera tarea consiste en tratar de comprender la realidad social y religiosa que se muestra en el estrato más antiguo del RV.

Dado que tal y como nos han llegado los textos eran himnos que se empleaban en los rituales, comenzaremos describiendo el sistema ritual y, poco a poco, siguiendo los indicios de los textos y empleando algo de arqueología y una gran dosis de deducción, trataremos de describir el tipo de sociedad en la que se representaron dichos rituales. En realidad la deducción está presente incluso al describir los rituales porque los himnos que se utilizaban durante un ritual no describían el ritual como un todo ni la variedad de rituales en los que se utilizaban. Parece que la mayor parte de los himnos del RV se utilizaban en rituales sacrificiales dirigidos a muchos dioses y en los que se solicitaba gran variedad de cosas, sobre todo cosas terrenales como la salud del ganado, el nacimiento de niños, particularmente hijos varones, una larga vida y victoria en las batallas.

---

16 Michael Witzel, «Tracing the Vedic Dialects», *Dialectes dans les littératures Indo-Aryennes*, Colette Caillat (ed.) (Collège de France, Institut de Civilisation Indienne: Depositaire exclusive: Édition-diffusion de Boccard, París, 1989), 124.

17 Michael Witzel, «The Development of the Vedic Canon and Its Schools: The Social and Political Milieu», *Inside the Texts beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas*, Michael Witzel (ed.) (Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, Cambridge, 1997), 263.

Stephanie Jamison y Michael Witzel han resumido de la siguiente forma el significado de esos rituales:

> Tal vez el principio de motivación más evidente de la religión védica sea el principio romano «*do ut des*», «doy para que me des» o, en términos védicos, «dame y te daré», *dehi me dadhāmi te* —es decir: la reciprocidad—. Las ofrendas rituales y los himnos que las acompañaban no se brindaban a los dioses en un entorno de auténtico entusiasmo celebratorio. Por el contrario, esos regalos verbales y alimenticios eran un eslabón dentro de un ciclo constante de intercambios —que agradecían obsequios divinos previos y alimentaban la posibilidad de más obsequios y favores en el futuro—. La mayoría de los himnos rigvédicos contenían plegarias explícitas para lograr bienes mundanos y ayuda para situaciones puntuales, dentro de una plegaria más generalizada que apelaba a la generosidad de los dioses[18].

Puede que ese patrón, relativamente simple y directo, nos recuerde a Homero y es que, al igual que en Homero, los sacrificios se ofrecían a muchos dioses. Aun así los dioses védicos no tienen muchas figuras análogas en los dioses griegos y carecen de cualquier sentido de organización general[19]. Aunque Indra es un dios importante y poderoso, y en ocasiones se le califica de rey de los dioses, su capacidad para controlar a los demás dioses parece incluso menor que la de Zeus y, lo que es peor, muchos otros dioses aparecen descritos con sus mismos atributos y poderes. Cito a continuación un himno corto dedicado a Indra para ilustrar lo sencillos que son los himnos en el RV, 3.45:

1. ¡Acércate, Indra, con tus caballos alazanes que nos alegran y tu pelo semejante al de los pavos reales! ¡Que nadie te detenga, como el cazador al pájaro! ¡Sigue de largo, como si atravesaras el desierto!
2. Devorador de Vritrá, divisor de Vala, destructor de fortificaciones, conductor de las aguas, jinete de cuadrigas entre los relinchos de sus dos alazanes —Indra es el destructor de lo imperturbable.
3. Acrecientas tu fuerza como los océanos profundos, como las vacas. Como las vacas con el buen vaquero que les da alimento, como el riego que se canaliza hacia el estanque, han desaparecido.
4. Danos hijos, salud, ¡como la parte que le corresponde a aquel que te ha hecho una promesa! Igual que un hombre que sostiene un gancho

18 Stephanie W. Jamison y Michael Witzel, «Vedic Hinduism», *The Study of Hinduism*, Arvind Sharma (ed.) (University of South Carolina Press, Columbia, 2003), 65-113. Este artículo fue escrito entre 1992/1995 y una versión más larga (1992) está disponible en www.people.fas.harvard.edu/~witzel/vedica.pdf. El fragmento se encuentra en la versión larga, pág. 63, lo he editado ligeramente quitándole las referencias y cosas por el estilo. Este ensayo, que casi tiene la extensión de un libro, es la mejor introducción a la religión védica que he encontrado.

19 *Ibid.*, 53.

de pie frente a un árbol cargado de fruta madura, ¡deja caer salud suficiente, Indra!

5. Eres autosuficiente, Indra, eres tu propio señor, estás al mando, eres el más glorioso por tus propios logros: y como tal, como el que tiene cada vez más fuerza y es el más alabado, ¡se tú nuestro mejor oyente[20]!

En este himno queda claro que Indra era un dios guerrero muy poderoso. El verso 2 alude a acontecimientos míticos en los que no hace falta que nos detengamos pero que sirven para ilustrar su fuerza conquistadora. Sin embargo, también se le relacionaba a actividades pastoriles y agrícolas y por lo que era también un destinatario adecuado para las oraciones que tenían que ver con el bienestar material. Puede que este himno parezca sencillo, pero haría falta una gran exégesis para desenmarañar todas las insinuaciones y significados de los distintos atributos de Indra. A nivel poético, los poemas son muy condensados y evocadores, dan por sentado el conocimiento de los mitos sin necesidad de explicarlos. Son obras de un gran refinamiento poético y los bardos que las compusieron competían entre sí para redactar los himnos más finos. Pero como ya ha apuntado Witzel, tratar de discernir los mitos —no digamos ya la historia— de los indoarios primitivos únicamente a partir de estos himnos sería como intentar discernir la historia y la religión del primitivo Israel utilizando los Salmos como única fuente[21].

Aun así, y después de analizar cuidadosamente el RV, Witzel ha conseguido reconstruir al menos una imagen aproximada de lo que sucedía cuando se compusieron esos himnos. El texto habla de unas treinta tribus o pueblos (más adelante veremos qué podemos deducir de su organización social) regidos por una cantidad de gobernantes (*rājan*, traducido luego como «reyes», aunque en este caso sería más apropiado llamarlos «caciques») cuyos linajes, hasta donde los podemos reconstruir, cubren cinco o seis generaciones. Como consecuencia de la lucha incesante entre los pueblos arios no solo contra los *dāsa* (indígenas o, mejor dicho, pueblos que no pertenecían culturalmente a los arios) sino también entre sí, un grupo de cinco pueblos concentrados en Puru consiguió la hegemonía, aunque solo para perderla frente a uno de los subgrupos posteriores, los bharatas.

---

20 Walter H. Maurer, *Pinnacles of India's Past: Selections from the Rgveda*, vol. 2 (John Benjamins/ University of Pennsylvania, Studies on South Asia, Philadelphia, 1986), 67. Jamison y Witzel me recomendaron esta traducción y la de Wendy Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda: An Anthology* (Penguin, London, 1981) como las mejores traducciones de una selección de los himnos ante la ausencia de una traducción académica moderna del texto entero. Próximamente Joel Brereton y Stephanie Jamison publicarán una traducción completa.

21 Michael Witzel, «Early Indian History: Linguistic and Textual Parameters», *The Indo-Aryans of Ancient South Asia: Language, Material Culture and Ethnicity*, George Erdosy (ed.) (Gruyter, Berlín, 1995), 93.

Ya en la época del RV, los «arios» ya habían dejado de ser unos simples inmigrantes procedentes de muy lejos o sus descendientes. Entre los arios había jefes con nombres *dāsa* y en el RV se encuentran préstamos lingüísticos de lenguas drávidas, munda y hasta tibetano-birmanas, de modo que lo «ario» ya se había transformado en un término cultural, no racial, y hacía referencia a quienes participaban en los sacrificios y festivales, es decir, a quienes formaban parte de una cultura en común. Más aún, los autodenominados arios ya no recordaban ni elogiaban las regiones extranjeras de las que supuestamente venían. Ubicaron el centro del mundo en un algún lugar al norte de la India y su creencia es que era de allí de donde provenían. Genética y culturalmente se trataba de un universo heterogéneo, pero la palabra «ario» jamás perdió su connotación elitista[22].

Lo que podemos apreciar en medio de ese maremágnum de tribus, subtribus y linajes es una tendencia centralizadora que se terminaría fortaleciendo a finales del período rigvédico. Según Witzel: «el *Rigveda* representa, ante todo, la historia de dos linajes reales (los puru y los bharata) a mediados del período rigvédico»[23]. El resultado de ese prolongado conflicto fue «la victoria definitiva de los bharata sobre las otras tribus y su asentamiento en el [río] Sarasvati, que se convirtió en el corazón del sur de Asia hasta bien entrado el período védico. El RV 3.51.11 sitúa allí el centro del mundo con enemigos sometidos en todas las direcciones»[24]. Witzel atribuye la colección más antigua de los himnos del RV a las tendencias centralizadoras de los puru y los bharata, lo cual no es poca cosa considerando que los himnos eran «propiedad exclusiva de un puñado de clanes de bardos y sacerdotes que no estaban dispuestos a desprenderse de su conocimiento ancestral y (más o menos) secreto»[25]. Dispuestos o no, lo cierto es que se desprendieron y hasta el idioma de los himnos tal y como nos han llegado refleja el de los puru y bharata, y no el de ninguno de los linajes en los que se habían forjado[26].

Las tendencias centralizadoras de los purus y bharatas, precursores de las tendencias centralizadoras más potentes que estaban por venir, no deberían inducirnos a pensar que crearon un Estado primitivo. Si bien avanzaban en esa dirección, las tendencias descentralizadoras seguían siendo poderosas y provocaban frecuentes cambios. Era un mundo de jefes y jefes supremos, no de reyes y Estados. Witzel describe el período rigvédico primitivo en el que nacieron las tendencias centralizadoras como «sociedades pequeñas, tribales y pastoriles del Punyab del este, sin un sistema de castas o con uno apenas incipiente, una religión prehindú, un frío invierno sin monzones, sin ciudades y con una economía basada

22 *Ibid.*, 109.
23 Michael Witzel, «Rgvedic History: Poets, Chieftains and Politics», *Indo-Aryans*, Erdosy, 339.
24 *Ibid.*
25 *Ibid.*, 337.
26 *Ibid.*, 338.

en la ganadería»[27]. Describe la sociedad de este período primitivo, ubicada en el lejano noroeste y en el Punyab, como una compuesta por «caciques *(rājan)* [que] se sentían superiores a sus compañeros *rājanya/kṣatriya* (aristócratas) y a los *viś* (el pueblo), mediante la incorporación de los aborígenes y los sirvientes/esclavos *(dāsa. Dasyu. puruṣa)*»[28]. En otro lugar relata que el sistema ritual rigvédico primitivo consistía sobre todo en «un sencillo ritual de fuego por la mañana y por la noche, algunos festivales estacionales y el ritual principal de Año Nuevo/primavera Soma»[29]. Esos rituales requerían de sacerdotes pero no necesariamente de una clase sacerdotal. Al igual que en la antigua Grecia, los jefes y cabezas de linaje podían ejercer las funciones de sacerdote aunque, también como en la antigua Grecia, se trataba de linajes de poetas/sacerdotes que todavía no conformaban una clase o casta.

Todo esto tiene sentido si realmente fue el caso, como ha dicho George Erdosy basándose sobre todo en las pruebas arqueológicas, que «la reaparición de estructuras políticas estables que siguió al derrumbe del urbanismo harappa, el cambio de prioridades del poder político y económico hacia el este y la proliferación de un nuevo grupo de familias de dialectos (indoarios) duró casi un milenio. La culminación de este proceso fue la reaparición de lo que podríamos calificar como cacicazgos sencillos, en torno al año 1000 antes de nuestra era»[30]. Lo asombroso del caso es que incluso en los cuatro o cinco siglos posteriores al 1000 a. de C. en los que sucedieron importantes cambios culturales y políticos, la cultura material continuó siendo asombrosamente sencilla. Seguían sin formarse focos de asentamiento lo bastante grandes como para que podamos llamarlos ciudades, no había palacios ni templos, solo casas de armadura ígnea y tapial, en las que se percibía una «ausencia general de bienes de lujo y una notable pobreza en la expresión artística»[31]. Aun así, como veremos, fue precisamente durante este período cuando surgieron jefes supremos y un Estado primitivo todavía en su fase incipiente, junto a una serie de transformaciones sociales y culturales radicales.

---

27 Michael Witzel, «How to Enter the Vedic Mind? Strategies in Translating a *Brāhmaṇa* Text», *Translating, Translations, Translators: From India to the West,* trad. al inglés de Enrica Garzilli, Harvard Oriental Series, Opera Minora, vol. 1 (Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, Cambridge 1996), 5.

28 Michael Witzel, «Early Sanskritization: Origins and Development of the Kuru State», *Recht, Staat und Verwaltung im klassische Indien* [El Estado, la Ley y la Administración en la India Clásica], Bernhard Kölver (ed.) (Oldenbourg, Múnich, 1997), 30.

29 Michael Witzel, «The Realm of the Kurus: Origins and Development of the First State in India», *Nihon Minami Ajia Gakkai Zenoku Taikai, Hokohu Yoshi* [Summaries of the Congress of the Japanese Association for South Asian Studies] (Kioto, 1989), 2. Más adelante discutiremos con mayor profundad el ritual soma.

30 George Erdosy, «City States of North India and Pakistan at the Time of the Buddha», *Archaeology* de Allchin, 99. Esta declaración resume el debate que él mismo planteaba en el capítulo anterior del mismo libro, «The Prelude to Urbanization: Ethnicity and the Rise of Late Vedic Chiefdoms», 75-98.

31 Erdosy, «The Prelude», 82-83.

Sin embargo, llama la atención que la mayor parte del RV se compusiera antes del 1000 a. de C. y que haya surgido, si Erdosy está en lo correcto, de sociedades tribales que justo en ese momento comenzaban a desarrollar cacicazgos. Pero el *Rigveda* es el principal texto sagrado de la religión védica y, en principio, del hinduismo antiguo hasta la fecha. La idea de que «nada se pierde para siempre» ha sido una premisa a lo largo de todo este libro, pero la India lleva esa premisa a un nivel sorprendente. Es cierto que la épica homérica surgió o al menos representa a una sociedad no mucho más compleja que la de la India de finales del segundo milenio y que jugó un papel fundamental en la educación a lo largo de la historia de la cultura clásica. Hasta cierto punto se podrían considerar los textos de Homero «textos sagrados», pero las épicas homéricas jamás tuvieron la autoridad que se le atribuía al *Rigveda*. Puede que ciertas partes del Génesis fueran, en su versión original, una herencia de épocas tribales o cacicazgos, pero no conformaban el núcleo de la Torá. Como veremos más adelante, las ideas que se encuentran en el RV llegaron a ser extraordinariamente elaboradas durante la primera mitad del primer milenio a. de C. y han generado una copiosa cantidad de bibliografía hasta la actualidad, pero la existencia de una colección intacta de versos tribales como núcleo de una tradición religiosa es un acontecimiento exclusivo de la cultura indoaria. Y esto plantea algunas dudas sobre la idea de evolución religiosa que tendremos que abordar más adelante.

No contamos con información suficiente sobre el sistema ritual del período rigvédico como para describirlo al detalle, pero hay ciertos indicios en los himnos que nos permiten hacernos una idea. Antes hemos mencionado a Indra, uno de los dioses más citados en el RV. Si bien Indra y la mayoría de los dioses son invisibles, hay dos que se pueden ver, dos de los dioses más importantes que también lo fueron en la religión iraní primitiva: Agni (dios del fuego, como habrá notado quien sepa algo de latín, *ignis*) y Soma (cuyo equivalente avéstico es Haoma, en ambos casos hace referencia a una bebida psicoactiva sobre cuya identidad todavía se discute). El fuego común y la bebida soma forman parte de esos dos dioses importantes que llevan su nombre y que se pueden ver, y en el caso del fuego, además es indispensable en el terreno sacrificial. Según Maurer, los tres dioses mencionados con más frecuencia en el RV son Indra, Agni y Soma, pero Agni era el más importante:

> Todo sacrificio [*yajña*], desde el rito doméstico más sencillo hasta el más sofisticado y complejo, giraba en torno al fuego puesto que la religión védica era un culto al fuego igual que su religión hermana, el zoroastrismo, aunque más tarde ambas continuaron desarrollándose por líneas muy distintas. En ninguna de las dos se podía realizar un sacrificio sin fuego... Una de las funciones principales de Agni era servir como mensajero entre los hombres y los dioses, y su capacidad era tanto en transportar la esencia de la comida sacrificial a los dioses como llevar a los propios dioses al festín

> sacrificial, en el que todos se sentaban juntos sobre la hierba sagrada que se había esparcido especialmente para ellos... Por un lado, Indra era el poderoso dios guerrero, el firme triunfador no solo frente a los demonios sino también frente a los enemigos de los indoarios y, por lo tanto, su acérrimo protector. Por otro lado, Agni era el arcipreste, el intermediario entre los hombres y los dioses, el gran sabio omnipresente y objetivo principal de todos los sacrificios y proveedor de luz y calor en los hogares; el compañero más cercano al hombre de entre todos los dioses[32].

Soma, el tercer dios más mencionado en el RV, es la deificación de la planta soma, el origen de soma como bebida, un elemento que jugaba un papel importante en los rituales. Y todos los aspectos eran importantes: tanto el prensado de los tallos de la planta para que soltara todos sus jugos como su mezcla con leche, el ofrecimiento de una parte de soma a los dioses y el momento en el que los participantes humanos bebían el resto. Según Maurer: «Los himnos dirigidos a Soma están formulados como metáforas o analogías con una gran fuerza imaginativa, y probablemente ninguna fantasía se haya elevado tanto como las de los poetas del noveno libro del *Rigveda* [el noveno libro está compuesto únicamente por los himnos destinados a Soma]»[33]. El idioma empleado en algunos versos a Soma indujeron a algunos investigadores de la India primitiva a creer que describían experiencias místicas inducidas por las drogas (por ejemplo, el 10.136 del RV), probablemente precursoras del misticismo indoario posterior[34]. En cualquier caso se creía que la bebida soma tenía poderes medicinales potentes y que era la bebida de la inmortalidad tanto para los dioses como para los hombres. Se creía que a Indra le gustaba particularmente[35].

A pesar de que la poesía de los himnos que se recitaban en los rituales era compleja y sofisticada, los ritos en sí eran relativamente sencillos, al menos durante el período rigvédico. No había sitios fijos para los rituales, templos, sino que cada ritual se llevaba a cabo en un sitio distinto, tal vez para reflejar el frecuente traslado de los pueblos pastores. Incluso cuando se asentaron esa característica siguió identificando los rituales védicos, y hasta mucho después de que abandonaran el pastoreo. Los investigadores atribuyen los himnos a poetas o bardos que no eran necesariamente sacerdotes y que competían entre sí por la excelencia de sus poemas, hasta llegaban a mencionar en ellos la retribución que esperaban de los prósperos patrocinadores de los rituales. Se los llamaba Rsis, videntes que «oían» (*śruti*) los textos en lugar de componerlos, aunque también decían que los habían «visto», y a quienes se consideraba semidivinos. Aun así eso sucedió después de que se cerrara el canon del *Rigveda* y los antiguos poetas

32 Maurer, *Pinnacles of India's Past*, 10-11.
33 *Ibid.*, 76.
34 Frits Staal, *Exploring Mysticism: A Methodological Essay* (University of California Press, Berkeley, 1975).
35 Maurer, *Pinnacles of India's Past*, 76.

fueran reemplazados por los brahmanes, que pasaron a ser protectores e intérpretes de los textos antiguos[36].

Transformación a mediados del período védico

Michael Witzel afirma que se produjo una brecha temporal entre la sociedad que hemos intentado reconstruir a partir de los fragmentos más antiguos del RV y la muy distinta sociedad que se lee en los *Brāhmanas*. Es imposible asignarle fechas exactas, pero si hemos considerado que las partes más antiguas del RV si situaban en torno a los últimos siglos del segundo milenio antes de nuestra era, puede que los primeros *Brāhmanas* daten del primer o segundo siglo del primer milenio a. de C. Witzel ha identificado una serie de textos que representan una etapa dentro del desarrollo del sánscrito primitivo y que pudieron surgir en esa brecha entre las dos colecciones de texto más importantes. Entre ellos incluye tanto textos de mantras y fragmentos de colecciones posteriores como algunas de las últimas partes del propio RV, sobre todo el libro 10. Esos textos brindan algunos indicios de lo que al parecer fueron los cambios políticos más importantes que promovieron a mediados del período védico una sociedad y cultura extraordinariamente distintas, en la que los *Brāhmanas* se volvieron centrales.

Geográficamente se produjo un cambio desde el Punyab a una región más al este, poco más allá de la división entre el Punyab y la llanura indogangética superior, una región conocida como Kurukshetrá. No podemos saber si eso indica un traslado de la población o, lo que sería igualmente probable, un desplazamiento en la zona de interés cultural, pero los cambios políticos fueron sin duda el motor de este giro a pesar de que apenas podamos distinguirlos vagamente. Antes hemos dicho que a finales del RV, primero los puru y luego los bharata se destacaron de entre las treinta o más «tribus» (sobre las dificultades inherentes al uso de este término, véase el capítulo 3) arias, pero ninguno fue capaz de establecer un gobierno duradero en aquel escenario de inestabilidad constante. Sin embargo, en la brecha que menciona Witzel, los kuru, que se habían autoproclamado descendientes legítimos de los bharata, establecieron un régimen estable que serviría de modelo para la historia política indoaria posterior[37].

Los líderes kuru siguieron llamándose a sí mismos *rājan*, término que, como ya hemos visto, en el período rigvédico debe traducirse como

---

36 *Brahmán* es un término que se puede aplicar a un dios, a la realidad absoluta, a una categoría de textos y a una clase sacerdotal. Para evitar la confusión terminológica adoptaré el uso que hacen algunos, no todos, los indólogos, y llamaré brahmanes al grupo que surgió más tarde.

37 Un detalle interesante: en la constitución india, el nombre del país es «India» o «Bharat». Esta elección de Bharat como nombre del país probablemente refleje el prestigio que aún goza la gran épica india, el *Mahabhárata*, que repasa el período primitivo aunque fue compuesto tiempo después.

«jefe» y no como «rey». Witzel llama a los líderes kuru tanto «jefes» como «reyes», pero en una ocasión, cuando intenta definir la política kuru, se refiere al líder como «gran jefe» y apunta a un sistema de «jefes supremos», es decir, un régimen en el cual un gran jefe contaba con varios jefes de menor grado que le debían fidelidad. Según Witzel, un indicador de ese nuevo poder era la capacidad que tenía el gran jefe kuru no solo de reutilizar el botín de las incursiones militares sino de exigirle a sus subordinados el pago de tributos *(bali)*, cosa que los jefes de menor rango no podían hacer[38]. Todo esto recuerda mucho a los cacicazgos de Hawái en el momento en que los occidentales entraron en contacto y uno de ellos parecía a punto de consolidar un Estado primitivo. Mi intuición quedó confirmada cuando descubrí que el propio Witzel comparaba los reinos indoarios posteriores con el régimen kuru: «El poder absoluto fue efectivo únicamente en los primeros Estados grandes con aspiraciones de imperio, como el Magadha en torno al 500 a. de C. El dominio védico kuru recuerda al caudillismo extendido en la Polinesia, como el de Hawái —y tiene una ideología similar»[39]. Pero, al igual que en Hawái, probablemente el dominio kuru formó parte de un proceso de transición hacia un Estado primitivo, de modo que la ambigüedad en la terminología tal vez refleje las ambigüedades sociales del período[40].

Existen indicios, tanto arqueológicos como literarios, de que en algún momento en la primera mitad del primer milenio antes de nuestra era, la región de Kurukshetrá había alcanzado un estatus que ninguna sociedad aria había alcanzado antes. En su relevamiento de los asentamientos en la fractura indogangética y en el valle Ganga, Erdosy descubrió que durante la mayor parte de ese período, en muchos sitios había dos niveles de asentamiento según su tamaño y grandes regiones en las que había un único nivel de asentamiento (pequeño), lo cual indica que los cacicazgos eran la estructura social principal (los cacicazgos normalmente incluían dos niveles de asentamiento) además del nivel tribal, que todavía era bastante común (un único nivel de asentamiento implicaba una sociedad tribal). Aun así descubrió también un área llamada Kurukshetrá que tenía un nivel de asentamiento de tres estratos y tres niveles y que significaba, como mínimo, la existencia un jefe supremo[41]. Basándose en los indicios literarios, Erdosy cree que aproximadamente en torno al siglo VI el término *ja-*

38 Witzel, «Early Sanskritization», 46.

39 *Ibid.*, 47. La última parte del capítulo 4 de este libro aborda ampliamente la situación política y ritual en Hawái.

40 Para Claessen y Skalnik, es prácticamente imposible «localizar el momento exacto de nacimiento de un Estado» y hablan de «un proceso imperceptible» que lentamente va generando instituciones que solo de forma retrospectiva se pueden reconocer como características de un Estado. Henri J. M. Claessen y Peter Skalník (eds.), *The Early State* (Mouton, La Haya, 1978), 620-621. Puede que este haya sido el caso en Hawái y en Kuruksetrá a mediados del período védico.

41 Erdosy, «The Prelude», 80.

napada «adquirió su clásico significado de dominio» y que «Kurukshetrá, hogar de las tribus más famosas a finales del período védico, pudo haber sido la primera región en delinearse nítidamente [como un *janapada*]»[42].

Witzel señala que «un avance importante, si no el más importante entre los avances religiosos, fue que el establecimiento de un nuevo centro real en Kurukshetrá ("tierra de los Kuru") dio origen a una nueva mitología en la región»[43]. Y describe de la siguiente forma la mitología que conformó la expresión religiosa de aquella nueva etapa en el desarrollo político:

> Ahora estamos en condiciones de entender la importancia de Kurukshetrá. Se convirtió intencionadamente en la tierra de los dioses, su *devayajana* [lugar en el que se sacrifican los dioses]; se convirtió en el lugar en el que el río celestial, la Vía Láctea, entraba en contacto con la tierra y seguía fluyendo a largo de Kurukshetrá a través de los ríos Sarasvati y Drsadvati; donde el árbol del universo, el Plaksa Prasravana, se erguía en el centro del mundo y del cielo. A pesar de ser un área periférica de la India, la tierra de Kurukshetrá se ha mantenido como tierra sagrada hasta el presente. Allí se peleó la guerra de Kurukshetrá, hasta allí se hacen las peregrinaciones y, a día de hoy, uno puede obtener un acceso inmediato al cielo a lo largo de las márgenes de sus ríos sagrados; allí se hablaba el idioma védico más puro y de allí trajeron sus brahmanes —los famosos Sāravatas— los reyes medievales de la India Oriental[44].

Naturalmente el Kurukshetrá era una región, no una ciudad: no tenía una capital, más aún no tenía ninguna ciudad. Según Witzel: «Dada la relativa ausencia de un poder centralizado, los reyes vagaban por su territorio para mantener el control de las distintas parte de sus dominios»[45]. Respecto a Kurukshetrá, el desarrollo de una mitología única para el territorio fue solo un aspecto dentro de una gran reorganización de las prácticas religiosas que describiré más adelante y que, como veremos, produjo un cambio estrechamente ligado a los cambios en la estructura social.

Dado que los Estados primitivos hacían hincapié en la jerarquía, tal vez con mucho más énfasis que en cualquier otra sociedad anterior o posterior, podemos advertir que a mediados del período védico salta a la vista, ya en su forma más madura, el sistema *varṇa*, que dividía a la sociedad

---

42 *Ibid.*, 86.

43 Witzel, «Early Sanskritization», 42-43.

44 Witzel, «Realm of the Kurus», 4.

45 Witzel, «Early Sanskritization», 45. Ese «vagabundeo» también existía en Hawái, donde tampoco había ciudades. Puede que lo mismo haya sucedido en el Egipto primitivo. Bruce Trigger ha clasificado a los Estados primitivos en dos tipos: territoriales y ciudades-Estado. En los estados territoriales era la corte la que se establecía como centro, y no la ciudad, y por lo general la corte era ambulante. Véase Bruce G. Trigger, *Understanding Early Civilizations*, (Cambridge University Press, Cambridge, 2003), 92-119.

en cuatro clases[46]. La primera descripción completa se encuentra en uno de los últimos himnos del *Rigveda*, el 10.90. Allí se lee que la jerarquía humana forma parte de una jerarquía cosmológica, algo típico de las sociedades arcaicas, como vimos en el capítulo 5. A este himno se lo suele llamar Purusasukta, «el Himno del hombre», y en él, *purusha* es el hombre andrógino principal o gigante del cual provienen el universo, los dioses y los humanos. Incluyo aquí una selección de versos:

1. Mil cabezas tiene Purusha, mil ojos, mil pies. Rodeó la tierra por todos los lados y se mantuvo encima a una distancia de diez dedos.
2. Solo Purusha es todas las cosas, lo que ha sido y lo que será, el amo de los inmortales, quienes siguen creciendo a través del alimento[47].
6. Cuando los dioses consagraban sacrificios con Purusha como ofrenda, la primavera era su mantequilla clara, el verano su combustible, el otoño su ofrenda[48].
11. Cuando dividieron a Purusha, ¿en cuántas partes lo partieron? ¿Cómo se llama su boca, cómo sus brazos, sus muslos, cómo se llaman sus pies?
12. Su boca era el Brahman, sus brazos se convirtieron en Kshatríyas, lo que antes eran sus muslos se convirtieron en Vaisyas y de sus pies nacieron los Shudrás.
13. De su mente nació la luna; de sus ojos nació el sol; de su boca nacieron Indra y Agni; y el viento de su respiración.
16. Los dioses ofrecían el sacrificio con el sacrificio y para el sacrificio. Esos fueron los primeros ritos[49].

Incluir una explicación completa de los versos citados anteriormente me llevaría el resto del capítulo, pero me gustaría hacer algunos comentarios. Este célebre himno claramente ha pasado del mito a la mitoespeculación[50]. Purusa, palabra común para designar al «ser humano» (general-

---

46 Tal vez «orden» o «clase» serían mejores traducciones para *varṇa* en el período primitivo, aunque la traducción posterior como «casta» no está del todo mal.

47 Jan Gonda explica el comienzo de este verso como sigue: «Es la primera expresión de la idea de que la creación del universo fue la autolimitación de la Persona trascendente (Perusha), "que es todas las cosas", y que se manifiesta en el ámbito de nuestra experiencia». Gonda, *Vedic Literature* (Otto Harrassowitz, Weisbaden, 1975), 137. Según Maurer, el final del verso parece indicar que los dioses (los inmortales), que provienen de Purusa, necesitan el alimento (sacrificial), mientras que Purusa es «totalmente independiente de la necesidad de alimento». *Pinnacles of India's Past,* 273. O, como veremos más adelante, él es su propio alimento.

48 Respecto a este verso, para Maurer ahora se trata del «Purusa evolucionado» al que sus criaturas, los dioses, sacrifican para honrar al Purusa primaveral. *Pinnacles of India's Past,* 274.

49 *Ibid.*, 271-272.

50 Véase el capítulo 5, nota 92, donde se cita a Eric Voegelin cuando define la especulación mítica como «la especulación dentro del caldo de cultivo del mito».

mente masculino), se presenta aquí de forma transfigurada, por encima de los dioses comunes del *Rigveda* y como su creador o fuente, por ejemplo de Indra y Agni en el verso 13. La especulación plantea la pregunta de un orden más elevado de realidad última que el de los dioses. Además, el último verso, el 16, ofrece una nueva idea especulativa sobre el sacrificio. Wendy Doniger O'Flaherty lo explica así: «El significado es que Perusa era tanto la víctima que los dioses sacrificaban como la divinidad a quien se dedicaba el sacrificio; es decir, era al mismo tiempo el sujeto y el objeto del sacrificio. A través de la típica paradoja védica establece que el propio sacrificio es el que crea el sacrificio»[51]. Sin embargo, era una paradoja típica en la especulación de mediados del período védico, no en el viejo pensamiento de la época del RV, como evidencia el ya citado himno 3.45 a Indra. O'Flaherty también comenta los «primero ritos» del verso 16: la palabra que Maurer traduce aquí como «ritos» es *dharmas,* que ella prefiere traducir como «leyes rituales». O'Flaherty reconoce que el *dharmas,* es el «mundo proteico» pero aquí designa «los patrones arquetípicos de comportamiento establecidos en el primer sacrificio para servir como modelo en todos los sacrificios futuros»[52].

En opinión de O'Flaherty, todo el himno es arquetípico, especialmente los versos 11 y 12, que Paul Mus llama «la primera constitución de la India» porque por primera vez describen el sistema *varṇa,* la estructura básica de la sociedad indoaria que ha llegado a nuestros días. En el verso 12, O'Flaherty traduce *Brāhmana* como «el Brahmán», *Rājanya* como «el guerrero» (también llamado Ksatríya), *Vaiśya* como «el pueblo» (que antes se traducía como *viś*) y *Śudra* como «los sirvientes»[53]. Por mucho que sea la primera vez que se clasifica un sistema de cuatro estratos en un contexto cosmológico, tenemos que preguntarnos si se trata solo de la sistematización de una práctica antigua y si lo que se describe aquí es realmente lo que más tarde hemos conocido como los cuatro *varṇas*. Por decirlo de otra forma, lo que describe el verso 10.90 del RV es solo un momento —por más importante que sea— dentro de un sistema social en desarrollo y es así como debemos intentar comprenderlo.

Gregory Nagy, en un interesante trabajo en el que busca identificar antecedentes indoeuropeos tanto en los griegos como en las sociedades indoarias, ha recurrido a la obra de Georges Dumézil, en especial en lo relacionado a la teoría de Dumézil sobre las tres ocupaciones que se supone que caracterizaban a todas las sociedades indoeuropeas: la primera era la soberanía/sacerdocio; la segunda, la clase de guerreros; y la tercera, la agricultura/ganadería[54]. Émile Benveniste, discípulo de Dumézil según Nagy, «demuestra claramente que la tribu era la base de la organización

51 O'Flaherty, *The Rig Veda,* 32.
52 *Ibid.,* 31-32.
53 *Ibid.,* 31.
54 Georges Dumézil, *Les dieux souverains des indo-européens* (Gallimard, París, 1977). Nagy también toma cosas prestada de la obra de Émile Benveniste, *Indo-European Language and Society* (University of Miami Press, Coral Gables, 1973 [1969]).

social indoeuropea»[55]. Sin embargo, casi todos los indicios de sociedades indoeuropeas con los que contamos provienen de Estados primitivos donde lo que al principio se consideraban «ocupaciones» pudieron diferenciarse e institucionalizarse más categóricamente, un buen ejemplo sería el sistema de *varṇas* indoario (con la añadidura de que los *Śudra*, o «sirvientes», estaban incluidos como *varṇa* de cuarto lugar aunque en realidad estaban excluidos porque no podían participar en los sacrificios y festivales que definían a la cultura aria, lo cual indica que no formaban parte de la sucesión tripartita original).

Nagy es consciente de la dificultad de utilizar el término «tribu», pero lo define provisionalmente, tomando prestada la enunciación de Montgomery Watt, como «un órgano compuesto por personas unidas entre sí por el parentesco, ya sea por línea masculina o femenina»[56]. Hemos visto que el término *viś* se tradujo como «pueblo» a diferencia de «gobernante» y «nobles» en la sociedad védica primitiva. Nagy, basándose en Benveniste, traduce *viś* como «tribu, pueblo» y habla de ella como si hiciera referencia a un «todo social», tomando prestada de nuevo de Benveniste la idea de vincular la palabra *viś*, «tribu», con la palabra *viśva*, «todo»[57]. Encuentra similitudes interesantes entre la palabra griega *phule*, «tribu», y la indoaria *viś*, porque ambos términos hacen referencia tanto al «todo» social como a la división dentro del todo, de hecho a la categoría más baja de las tres indoeuropeas:

> La relación semántica que existe entre el nombre de la categoría más baja de las tres *phulai* [plural de *phule*], el *Pamphuloi*, y la propia palabra *phule*, equivale a la relación semántica que existe entre el nombre de la categoría más baja de las tres clases sociales o *varṇa* de la tradiciones indoarias, los *vaiśya*, y la palabra de la cual deriva, *viś*, «tribu»: del mismo modo que la palabra *Pamphuloi* implica a toda la comunidad al tiempo que designa al más bajo de los tres estratos, la palabra *vaiśya*, en virtud de sus derivaciones, implica a la comunidad entera, la *viś*, al tiempo que también designa específicamente al más bajo de los tres estratos[58].

Lo que deduzco de todo esto es que tanto en Grecia como en la India había cierto grado de igualitarismo tribal que subyacía a las diferencias que se estaban desarrollando con el surgimiento gradual de un Estado primitivo[59]. En el verso 10.124.8 del RV se relaciona a los dioses con In-

55 Gregory Nagy, *Greek Mythology and Poetics* (Cornell University Press, Ithaca, 990), 276.
56 W. Montgomery Watt, «The Tribal Basis of the Early Islamic State», *Accademia Nazionale dei Lincei* 359, no. 54 (1962): 153.
57 Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, 277.
58 *Ibid.*, 281.
59 El desarrollo de Estados primitivos tomó direcciones distintas en cada caso: en el caso de los griegos trajo el desarrollo de la polis (¿ciudad-Estado?), que en algunos aspectos volvió al igualitarismo tribal en un nivel más complejo, y en el de los arios del período védico produjo un mayor énfasis en la jerarquía, como solía suceder en casi todos los Estados primitivos. Véase *ibid.*, 279.

dra: «Eligiéndolo como todos los pueblos eligen a un rey»[60]. En este caso O'Flaherty traduce *viśaḥ* (plural de *viś* y, por lo tanto, literalmente «pueblos» o «tribus») como «todos los pueblos», pero Nagy prefiere traducir este fragmento tardío del RV: «Eligiéndolo como las tribus eligen un rey supremo» [¿jefe supremo?]»[61]. Si creemos que el verso refleja la realidad, se puede decir que existía una expresión de consentimiento popular sobre el gobierno, incluso cuando esas elecciones fueran en gran medida simbólicas[62].

Lo que tal vez sí se puede identificar en el himno 10.90.11-12 del RV —la formulación más antigua y evidente de la jerarquía de las cuatro *varṇa*— es un movimiento que se alejaba de la vaga concepción de pueblo en la que arriba había jefes y sacerdotes y abajo seguidores, todos vinculados por el parentesco, y progresaba hacia una sociedad estratificada, con roles diferenciados que, si bien eran heredados con frecuencia, trascendían por principio el parentesco y traspasaban las barreras tribales. Y, sin embargo, a mediados del período védico existió también una fluidez y movilidad entre *varṇas* mayor de la que hubo más adelante. Erdosy identifica cierto grado de movilidad en el hecho de que estaban permitidos los matrimonios mestizos entre las distintas *varṇa*s y, de ese modo, no solo se podía heredar la posición social sino también obtenerla: hay historias de jóvenes de origen desconocido que se convertían en famosos brahmanes gracias a un estudio profundo mientras que, por otra parte, existía la idea de que una persona de origen brahmán que no conocía los rituales, no era realmente un brahmán[63]. Patrick Olivelle descubrió la siguiente pregunta en unos textos anteriores al *Upanishad*: «¿Por qué preguntáis por el padre o la madre de un brahmán? Si encontráis conocimiento en una persona, ese conocimiento es su padre, su abuelo»[64]. Por otra parte, los conquistadores, cualesquiera fueran sus antecedentes, podían reclamar a lo largo de toda la historia un estatus de *kshatriya*. Al igual que en el caso de Hawái, siempre se podían encontrar genealogías convenientes. Los linajes y las familias siguieron siendo importantes, y así se mantendrían a lo largo de toda la historia indoaria, pero el sistema de *varṇa* produjo solidaridades —y antagonismos— que superaron el interés principal en el parentesco.

---

60 O'Flaherty, *Rig Veda*, 111.

61 Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, 277 n. 9. Esta versión del verso del RV es una construcción propia con la que intento mostrar cómo hubiese sido la traducción siguiendo la teoría de Nagy.

62 Según Romila Thapar, la literatura védica primitiva indica que al principio los *rājanya* y los *viś* conformaban el linaje superior e inferior dentro de un mismo grupo de parentesco, que el *ksatra* y el *viś* «deben comer del mismo recipiente» y que «la *ksatra* proviene del *viś*». Por lo tanto, es evidente que en el origen los dos términos eran «el estado superior e inferior dentro de una misma especie». Véase también el libro de Thapar *From Lineage to State: Social Formations in the Mid-First Millennium* B.C.E. *in the Ganga Valley* (Oxford University Press, Delhi, 1984), 31.

63 Erdosy, «The Prelude», 89.

64 *Upanisads*, traducción de Patrick Olivelle (Oxford University Press, Oxford, 1996), 341 n. 4.5.

Fueron enormes las dificultades que hubo que superar para consolidar lo que había sido un gran número de linajes de poetas/sacerdotes y jefes/subjefes en distintos cacicazgos pequeños, en una estructura de jefes supremos relativamente amplia. Ni siquiera se habrían podido establecer unos cacicazgos estables sin superar esos conflictos. Hartmut Scharfe señala que tal vez al principio la palabra *rājan* fue un término transitorio con el que se designaba al «jefe de guerra» y se utilizaba únicamente durante las campañas. En el RV, a menudo se llama *rājan* a Indra cuando interviene para pelear contra algún enemigo en concreto, pero después ese uso desaparece. «Si al principio *rājan* no indicaba una posición permanente, no hay duda de que sí lo hacían los términos *dáṃpati* "amo [¿padre?] de la casa/familia", y *viśpáti*, "amo del clan/asentamiento"»[65]. Hermann Kulke menciona otro término importante, *grāma*, que en el origen hacía referencia a la «expedición» de arios migrantes y más tarde se empleó para designar aldeas, «expediciones establecidas». Mientras que «las primeras *grāmas* estaban dirigidas por *grāmanis*, "líderes de expedición" que siempre pertenecían a la población *viś* de la *grāma*», las aldeas establecidas «fueron testigos del surgimiento del *grāmin*, el "dueño de la aldea", que al parecer siempre pertenecía a los estratos *rājanyas* o *kṣatriyas*»[66]. Para Kulke, la población *viś* de la *grāma* no siempre recibía amablemente a los aspirantes a jefes supremos, que podían ser despedidos o, en el peor de los casos, abandonados cuando la población de la aldea se trasladaba. En otras palabras, el asentamiento y la jerarquía que tendían cada vez más a la centralización no fueron procesos a los que se llegó necesariamente con suavidad. Los grupos subordinados estaban fuertemente organizados y tenían la capacidad de resistir a quienes pretendían dominarlos. Los cacicazgos y jefes supremos eran notoriamente frágiles: cuando los jefes trataban de controlar las aldeas, y los jefes supremos a los subjefes, siempre cabía la posibilidad de que los grupos subordinados se desvincularan. Cualquier Estado primitivo desarrollaba estructuras y costumbres para que eso fuera cada vez más difícil, pero el Estado en la India jamás superó del todo la fragilidad de los jefes supremos.

El sistema de *varṇa* fue solo uno de los muchos esfuerzos que se hicieron para crear una mayor solidaridad en una sociedad dividida en lealtades a diferentes subgrupos. A falta de un aparato administrativo poderoso, los gobernantes Kuru, con ayuda de la clase mejor definida de los brahmanes, desarrollaron un sistema ritual mucho más complejo que el que lo había precedido y estrechamente ligado al desarrollo del sistema de *varṇa*. Bajo la dirección del rey Kuru, los himnos que varios linajes

---

65 Hartmut Scharfe, «Sacred Kingship, Warlords, and Nobility», *Ritual, State and History in South Asia: Essays in Honour of J. C. Heesterman*, A. W. van den Hoek, D. H. A. Kolff y M. S. Oort (eds.) (Brill, Leiden, 1992), 311-312.

66 Hermann Kulke, «The Rājasvya: A Paradigm of Early State Formation?», en van den Hoek, Kolff y Oort, *Ritual, State and History*, 188-199.

y en distintas tribus/cacicazgo habían ido creando durante generaciones ahora estaban reunidos en una colección que conocemos como el *Rigveda*, para que pudieran ser compartidos por todos los integrantes de la «recién formada clase Brāhmaṇa» por mucho que cada himno señalara el nombre y linaje del poeta original. Por presión de los kuru, aquella «propiedad intelectual», celosamente protegida por los antiguos linajes, perdió efecto porque los himnos se convirtieron en la fuente común de los recién designados sacerdotes brahmanes[67].

Lo más importante es que entonces se clausuró el canon del *Rigveda*. Al tiempo que celebraba e imitaba las características arcaicas del material heredado, la nueva clase sacerdotal estaba consagrada a desarrollar un sistema ritual nuevo y mucho más complejo, uno que se centraba en el rey kuru y en su corte pero que también cumplía otras funciones importantes. Con el tiempo se fueron creando algunas colecciones de textos adicionales vinculados a ese nuevo sistema ritual: el *Sāmaveda* y el *Yajurveda*, que proveían de cantos rituales y mantras respectivamente, en su mayoría basados en el *Rigveda*, y el *Atharvaveda*, que no brindaba material para los nuevos rituales solemnes *(śrauta)* sino para los rituales más pequeños y privados. Los rituales *śrauta* requerían la presencia de sacerdotes especializados en cada uno de los cuatro *Vedas* y en la compleja literatura complementaria que se fue generando en torno a ellos.

De entre los nuevos rituales *śrauta*, el Agnicayana o ritual del fuego es uno de los más antiguos y fue fechado por razones lingüísticas poco después del cierre el RV y relacionado con la corte Kuru, tal vez durante el reinado de Pariksit, el gran rey Kuru [68]. Debía ser terriblemente costoso ya que requería un gran número de oficiantes que tardaba casi un año en completarse, tan caro que solo alguien con una posición social muy alta podía hacer que se representara. En palabras de Teodore Proferes: «La ceremonia de unción del ejecutante del sacrificio (*abhiseka*) representada en el Agnicayana vincula este rito al líder más poderoso»[69]. Proferes señala que, por razones lingüísticas, el rito Aśvamedha, como veremos más adelante, está estrechamente ligado al nacimiento de una realeza, y el rito Sautrāmani, que a juzgar por el hincapié que se hacía en la figura de Indra, pudo ser en su origen también un rito real, surgieron en esta brecha temporal y conforman las «liturgias Ur» que aparecieron entre el *Rigveda* y el resto de textos *śrauta* antiguos[70]. Proferes resume de la siguiente forma lo

67 Witzel, «Early Sanskritization», 40-41.

68 Theodore Proferes desarrolla la explicación para fechar en esa época el rito original en su texto «Kuru Kings, Tura Kāvaṣeya and the *–tvā́ya* Gerund», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 66, 2 (2003): 212-214. Este rito ha sobrevivido prácticamente hasta la fecha entre algunos grupos de brahmanes al sur de la India. En 1975, Frits Staal grabó una representación del ritual. Véase *Agni, the Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 vol. (Motilal Banarsidass, Delhi, 1984).

69 Proferes, «Kuru Kings», 217.

70 *Ibid.*, 216-217.

que en su opinión sucedió en aquel crítico momento de la historia de la cultura indoaria: «Como parte de su programa para consolidar el poder, los reyes kuru trataron de superar la tendencia a la división intrínseca a una élite sacerdotal organizada en clanes promoviendo el desarrollo de lo que podríamos llamar un sistema ritual "ecuménico", un sistema que no dependía ni perpetuaba la división en clanes típica del período rigvédico»[71].

La rápida y extraordinaria elaboración de un sistema ritual complejo centrado en el *rājan Kuru*, pero con un sacerdocio organizado para proveer un sofisticado apoyo a los gobernantes, da indicios de un escenario en el que la administración política era rudimentaria y el ritual el encargado de proporcionar cierta integración social. Como señala Erdosy: «Cabe recordar que uno de los criterios característicos de los cacicazgos era que preferían confiar en la sanción religiosa antes que en la fuerza bruta»[72]. Aun así, ningún jefe supremo sobrevive sin un grupo de presión y el rey kuru «podía ejercer su voluntad a través de un grupo de "[guerreros] terribles" *(ugra)* o matones. También confiaba en su red de espías»[73]. Pero gran parte de la carga de «domar» las ambiciones de los jefes y subjefes la asumió el nuevo sistema ritual. Los antiguos saqueos y constantes peleas entre los grupos arios, aunque solo se tratara del robo de ganado, ahora se podían canalizar a través de la competición por el estatus social. Como dice Witzel:

> Un vaiśya que no poseyera una gran riqueza podía conformarse con la realización de rituales domésticos *(gṛhya)* de textos que se representaban para él y su familia. Sin embargo, un kṣatriya de bajo rango podía hacer el intento de avanzar un peldaño en la escalera socio-religiosa y convertirse en un *diksita*, es decir en alguien iniciado que «ejecuta el sacrificio» *(yajamāna)*, por haber aprendido más sobre las vedas que un vaiśya... Después de instaurar los tres fuegos sagrados, podía representar el Agnihotra o el sacrificio a la luna nueva y llena, etc. Si quería más podía agregar los rituales estacionales y el ritual Soma anual. Y si después de esto seguía insatisfecho y quería impresionar a sus rivales (que con frecuencia interferían o destruían sus rituales), podía continuar con los otros siete tipos de rituales soma... Lo importante era que las rivalidades —únicamente naturales— quedaban sabiamente canalizadas a través de esa nueva forma de estratificación Śrauta...
>
> Por encima de los Kṣatriyas, el siguiente nivel era el de la aristocracia de sangre real... Un gobernante de bajo rango podía obtener la consagra-

71 *Ibid.*, 217.

72 Erdosy, «The Prelude», 87. Sin embargo, Romila Thapar señala que la instauración social del sistema ritual no se llevó a cabo de forma gratuita. Los recursos que se destinaban a los rituales no podían ser utilizados en la construcción del Estado y la respectiva autonomía de los subjefes limitaba la soberanía del «rey» (jefe supremo) hasta tal punto que Thapar lo describe como un «freno al desarrollo del Estado». *From Lineage to State*, 67.

73 Witzel, «Early Sanskritization», 47.

ción como jefe de tribu mediante un simple *abhiseka* real... Y por último estaba el solemne complemento Śrauta del *rājasūya* [consagración real]. Más tarde, con una versión revisada y más compleja del *Rigveda*, que puede que inicialmente fuera indoeuropea, se agregó el sacrificio de caballos *(aśvamedha)* para los reyes supremos especialmente poderosos que aseguraban tener una «dominación mundial», aunque eso apenas abarcara algunas zonas (al norte) de la India. El nuevo ritual Śrauta puso a todo el mundo en la posición y sitio adecuado... Todos y cada uno tenían la oportunidad de alcanzar un estatus mayor solicitando a los brahmanes que representaran rituales cada vez más sofisticados —en lugar de conseguirlo atacando al vecino[74].

Más adelante tendremos que analizar el significado interno de los rituales, pero su función social parece evidente. Los grandes rituales *śrauta* eran exhibiciones de lo que Thorstein Veblen llamó «consumo ostentoso», es decir, exhibiciones del estatus de la persona que ejecutaba el sacrificio a través de rituales caros y sofisticados. Algunos han llegado a comparar este ritual con las ceremonias potlatch que practicaban los pueblos aborígenes de la costa noroeste de Norteamérica. Si bien con este nuevo sistema la clase o estrato de los brahmanes quedaba legitimada, no debemos olvidar que los ritos habían sido creados para la realeza y la nobleza. De hecho, en los rituales más sofisticados el que ejecutaba el sacrificio debía ser un brahmán muy rico y no un sacerdote[75].

Aquella nueva sociedad que se formó durante el reinado kuru estaba dirigida por un rey que se suponía que tenía que defender tanto el bien de sus súbditos como garantizar un apropiado estilo de vida *(dharma)* para cada uno de ellos, pero lo que se produjo en la realidad fue una ruptura brutal con cualquier vestigio de igualitarismo tribal. Los cuatro *varṇas* se definieron según una diferenciación en las funciones, pero sobre todo a partir de una rígida jerarquía. La alianza entre Kṣatriyas y Brahmanes *(brahmakṣatra)* fue la creadora de este nuevo modelo de sociedad y también su principal beneficiaria, ya que de forma muy consciente «devoró» (una expresión que se empleaba para indicar «dominación» o «abuso») a quienes tenía por debajo. Los textos que conservamos, escritos por brahmanes, aseguran que también «se comieron» a los Kṣatriyas, aunque de vez en cuando admiten que en realidad fue al revés.

Esta alianza, tan beneficiosa en definitiva para ambos miembros, se mantuvo a lo largo de casi toda la historia posterior. De esta forma, a tra-

74 *Ibid.*, 39-40. El resultado iba a terminar siendo un sistema unificado de ritos apropiados para cada nivel de estatus, similar al proceso de reforma ritual que hemos visto en el caso de China antes del período de los Reinos Combatientes.

75 En *Sacrifice*, Hubert y Mauss evitan la ambigüedad que existe en el sistema de sacrificios védicos entre la persona en cuyo interés se representa el sacrificio y el sacerdote que ejecuta el sacrificio llamando al primero «sacrificador» y al segundo «ejecutante», pero los autores posteriores no han seguido esa nomenclatura.

vés de la alianza de las clases dominantes *brahmakṣatra*, surgió el sistema ritual-social, al que Witzel se refiere como «sanscritización», término tomado de la obra del antropólogo M. N. Srinivas, quien lo utilizaba para describir la forma en que las castas del siglo XX podían aumentar su estatus imitando las prácticas de las castas superiores, copiando su mayor confianza en el sánscrito, el idioma de los textos sagrados[76]. Lo que Witzel llama «la primera sanscritización», y hace ver la ironía del término cuando se aplica a hablantes de sánscrito védico, fue el momento en el que el reinado kuru se convirtió en un modelo cuya influencia se extendió a toda velocidad por el norte de India[77]. El reinado kuru dio origen a la sociedad más grande y potente de su tiempo a nivel militar, pero en el inicio esa expansión no se realizó a través de la conquista militar sino del ejemplo. Los kuru crearon un modelo que, a pesar de sus conflictos internos y aparente rigidez, podía brindar tanto estabilidad social como capacidad de adaptación a varias generaciones[78].

Los logros intelectuales que se alcanzaron a mediados del período védico también fueron influyentes en la historia posterior, aunque quedaron eclipsados por desarrollos posteriores, cosa que no le sucedió al imprescindible patrón sociorreligioso kuru. Antes de considerar esos logros intelectuales posteriores y la forma en la que encarnaron una transición axial, primero tenemos que delinear la situación del pensamiento religioso a mediados del período védico. En lo que tiene que ver con este libro, la sociedad de mediados del período védico representada por el reinado kuru fue una sociedad arcaica, y por lo tanto lo más probable es que su cultura y religión también lo fueran. Admito que la cultura a mediados del período védico tal y como está explicada en los *Brāhmaṇas* poseía la semilla de la reflexión axial, pero me parece difícil de creer, como sostienen algunos, que fuera axial. Pero para hacer esa clasificación antes tenemos que hacer el esfuerzo, aunque sea superficial, de entender ese impresionante sistema ritual.

EL SISTEMA RITUAL

Utilizaremos el sacrificio Agnicayana como ejemplo de todo el sistema, no solo porque está extraordinariamente bien documentado, tanto

---

76 Mysore Narasimhachar Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India* (Oxford University Press, Oxford, 1952); y Srinivas, *The Cohesive Role of Sanskritization* (Oxford University Press, Delhi, 1989).

77 Witzel, «Early Sanskritization», 51.

78 «Creo que tenemos derecho a considerar al reino Kuru el primer estado en la India. En palabras de W. Rau, que ha descrito al detalle las condiciones sociales y políticas del período YV Saṃhitā y Brāhmana: "Los indios del período Brāhmana vivían en organizaciones políticas que podríamos llamar estados, basándonos en sólidas razones"», *ibid.*, 51-52. En su obra sobre la India primitiva, Witzel cita a menudo la obra de Wilhelm Rau, *Staat und Gesellschaft im alten Indien, nach den Brahmana-Texten dargestellt* (Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1957).

en una representación filmada en 1975 como en dos enormes volúmenes obra de Frits Staal y sus socios, sino porque es uno de los más completos e importantes y, como hemos visto, uno de los más antiguos entre los grandes rituales *śrauta*[79]. Se lo ha proclamado también el ritual superviviente más antiguo del mundo[80] y «cumbre del ritual védico, [que] ocupa un lugar especial entre los sacrificios *śrauta* no solo por su nivel de sofisticación sino también por contener muchos ritos y elementos rituales sorprendentes»[81]. Es una maravilla que este ritual haya sobrevivido 2.500 o 3.000 años a través de la transmisión oral y que aún hoy se siga representando con exactitud (Frits Staal descubrió que el ritual que él filmó se diferenciaba apenas en algunos detalles menores a las descripciones textuales más antiguas), por última vez en el año 2006. Un ejemplo más de que en la India nada se pierde. Lo asombroso de esta supervivencia, que hasta donde sé no tiene parangón en todo el mundo, es que el ritual fue creado en una sociedad que estaba saliendo de una estructura de jefes supremos y se encaminaba a un Estado primitivo, es decir, una sociedad abiertamente arcaica según mi tipología.

En cierto modo este ritual y todos los demás rituales *śrauta* importantes eran típicos de las sociedades arcaicas porque veneraban al gobernante y actuaban para asegurar su inmortalidad. Si bien la sociedad indoaria primitiva no desarrolló una arquitectura monumental, ni siquiera construyó templos como los de Hawái, podemos ver que los rituales gigantescos funcionaban como equivalentes a las pirámides de Egipto, que también fueron construidas para asegurar la inmortalidad de los gobernantes. Pero hay una gran diferencia: estos rituales les pertenecían a los brahmanes, no a los gobernantes, y cuando no había ningún patrocinador de la nobleza, los propios brahmanes podían representarlos si conseguían recursos suficientes. Eso indica algo sobre la India que es realmente distinto al resto de casos.

Jan Heesterman nos ayuda a comprender por qué el mayor de todos los rituales estaba centrado en el fuego:

> Agni, el fuego, era el elemento central del mundo védico. No necesitamos detenernos mucho en este punto: para probarlo contamos con todo el ritual védico, centrado como estaba en el culto al fuego. Por lo tanto no es ninguna sorpresa que el fuego sea el eje de una imaginería profundamente estratificada y con muchas facetas. Solo por señalar algunas características

79 Véase la gran obra en dos volúmenes de Frits Staal (ed.), *Agni, the Vedic Ritual of the Fire Altar* (Motilal Banarsidass, Delhi, 1984). Vale la pena mencionar que la representación de 1975 se realizó a lo largo de doce días, un día por cada mes, mientras que a mediados del período védico habría llevado un año antero.

80 Staal no está de acuerdo con esta declaración, pero la misma se puede encontrar en la web relacionada a la representación que filmó.

81 Tsuji Naoshiro, «The Agnicayana Section of the Maitrāyani-Saṃhitā with Special Reference to the Mānava Śrautasvtra», en Staal, *Agni*, 2:135.

> notorias: el fuego era el encargado de cocinar la comida del hombre y de transportar las ofrendas al otro mundo de los dioses y padres, era tanto el centro del mundo humano como el medio de comunicación con la esfera ultramundana. Era el pivote en la circulación cósmica de los bienes de la vida.
>
> El fuego, por tanto, simbolizaba la vida, la riqueza, la procreación y la continuidad de la familia, el clan y el linaje. De ahí proviene la importancia que se le daba a la instalación del fuego doméstico y más aún al fuego que se apartaba para el sacrificio religioso... No solo se dice que el hombre y el fuego eran padre e hijo, sino que la relación era reversible. En síntesis, eran uno, una unidad que garantizaba la inmortalidad. En ese contexto podemos comprender que el interés ritual por el fuego estuviera al borde de la obsesión, como se deduce de la sofisticada casuística que consideraba los posibles accidentes que le podían ocurrir al fuego sacrificial.
>
> Sin embargo, ese interés obsesivo también parecía señalar hacia otro lado. El fuego simbolizaba la vida y la inmortalidad, pero poseerlo era inseguro. El fuego no solo podía ser peligroso y destructivo cuando se iba de las manos y actuaba siguiendo su agresiva forma de Rudra, sino que era también caprichoso y efímero[82].

El ritual Agnicayana (altar del fuego)[83] es un buen ejemplo para mostrar algunas de las teorías de Heesterman, sobre todo la de que su realización constituía un esfuerzo por controlar su lado caprichoso y efímero, para llevarlo a su plenitud para el destino humano. He dicho que en la India primitiva no había monumentos. El altar al fuego es la excepción que confirma la regla. El altar que daba nombre al rito era su característica más impresionante —y costosa—: requería de más de 1.000 ladrillos hechos a mano en distintos tamaños y formas que se apilaban para que el altar tuviera la forma de pájaro que era centro del ritual. Pero, y esto tiene la misma importancia, el altar al fuego no se convertía posteriormente en un monumento, ya que tras su primer uso era abandonado a pesar de todo el esfuerzo y trabajo que había llevado su construcción. Una vez más, Heesterman nos explica: «Ni siquiera el prestigioso altar de ladrillos garantiza la permanencia. Según me han dicho algunos Nambudiris [brahmanes que representaron el ritual en 1975], después de ser utilizado en el ritual Soma se lo considera un cadáver, el cuerpo muerto de Agni»[84].

En el Agnicayana se pueden identificar distintos ejemplos de las ideas que caracterizaban el pensamiento del período védico: las correlaciones, homologías, similitudes e identidades (la palabra en sánscrito es *bandhu*) que al parecer respondían a las preguntas más importantes. Evidente-

---

82 Jan Heesterman, «Other Folk's Fire» en Staal, *Agni*, 2:76-77.
83 Evidentemente Agni significa fuego, y cayana, «apilar» los ladrillos que van a formar el altar.
84 *Ibid.*, 78.

mente el ritual giraba en torno a Agni, pero Agni podía, bajo diversas circunstancias, identificarse o ser sustituido por otros dioses, al igual que ellos podían hacerlo con Agni —cosa que, como veremos más adelante, efectivamente sucedía en el ritual. El altar al fuego, construido con cinco capas de 200 ladrillos cada una, tenía la forma de un pájaro: visto desde arriba hacía pensar en un halcón, un águila o en algún tipo de ave de rapiña, con cabeza, alas y cola. Y el pájaro, o altar con forma de pájaro, era Agni. Mientras transportaba el fuego de su lugar inicial hacia el altar de fuego, el sacerdote *adhvaryu* recitaba los siguientes versos:

> Agni de mil ojos, de mil cabezas
> de cientos de exhalaciones, de miles de inhalaciones,
> eres mil veces amo de riquezas,
> y por eso te alabamos por tu fuerza —¡svāhā!
> Eres el pájaro con alas, pósate en la tierra,
> ¡pósate en la cima de la tierra;
> y llena el cielo con tu mirada,
> sostén el cielo con tu luz,
> y fortalece los cuarteles con tu fulgor[85]!

Se dice que Agni era un pájaro porque había sido un pájaro el que había traído el fuego desde el cielo, pero hay también otras explicaciones. Como suele ser común en el pensamiento ritual, la multiplicidad de explicaciones implica una multiplicidad de significados.

Un elemento clave en el juego de las correlaciones es que era Agni quien ejecutaba el sacrificio (*yajamāna;* sacrificio: *yajña*), y también el patrón y beneficiario de todo el ritual. De modo que si al altar de fuego se lo consideraba Agni, por una serie de vericuetos muy complicados también era Agni el que ejecutaba el sacrificio. Lo que determinaba el tamaño de los ladrillos para el altar era el tamaño del *yajamāna:* se toman las medidas desde la punta de los dedos, con los brazos extendidos hacia arriba, hasta el suelo; desde la cima de la cabeza hasta el suelo; y desde las rodillas hasta el suelo[86]. Estas medidas se dividían y manipulaban de manera demasiado compleja como para explicarlo aquí, y establecían las medidas para los distintos tamaños y formas de los más de 1.000 ladrillos que debían conformar el altar. Este era otro motivo por el cual el altar no se podía volver a utilizar jamás: cada ejecutante tenía medidas diferentes y por lo tanto los ladrillos debían tener otro tamaño.

Staal escribe: «Por varios motivos, el altar principal en el Agnicayana funciona como una tumba: el hombre dorado y las cinco cabezas de las víctimas sacrificiales se enterraban debajo»[87]. Considera así que tal vez

---

85 Staal, *Agni,* 1:558 [versión en español de los traductores].
86 *Ibid.,* 196.
87 *Ibid.,* 128.

tras los túmulos védicos primitivos ya se escondía esta idea de altar. El hombre dorado era la pequeña figura de un ser humano varón hecha en oro. Algo que resulta muy apropiado porque, entre otras cosas, el altar era un ser humano. Las cabezas eran las de un caballo, un hombre, un toro, un carnero y una cabra macho, las especies típicas de los sacrificios animales, aunque en la práctica la cabra macho se solía sustituir por otras especies[88]. En la ceremonia de 1975, y probablemente desde mucho antes, las cabezas estaban hechas de arcilla. Sin embargo, desde los primeros documentos se ve cierto debate sobre cómo se debían obtener las cabezas, en particular la del hombre. Algunos sostenían que se debía usar una cabeza humana de verdad, tal vez la de alguien que había muerto en la batalla, pero no se puede descartar del todo la alternativa del sacrificio humano. Pero hasta esa pequeña sospecha de sacrificio humano no hace más que indicar cuán pequeña era la probabilidad de que en la antigua India se realizaran sacrificios humanos a gran escala, como en el caso de Hawái o de la China en período Shang, y por lo tanto cabe preguntarnos por qué en el caso de la India estaba ausente una característica tan habitual de los Estados primitivos. ¿Se debió tal vez a que el gobernante, el «rey», jamás alcanzó del todo la supremacía que sí alcanzó en los otros casos arcaicos porque tenía que compartir el estrato más alto con los brahmanes? El sacrificio humano era la máxima simbolización de la supremacía de la persona que ejecutaba el sacrificio. Puede que el rey indoario jamás alcanzara ese nivel de supremacía.

Si Agni era el altar de fuego, un pájaro, el que ejecutaba el sacrificio y una tumba, no nos sorprendería demasiado descubrir que Agni era todo: el cosmos y sus contenidos. El altar estaba conformado por cinco niveles de 200 ladrillos cada uno y el último nivel tenía algunos más. La disposición de los ladrillos en cada nivel era ligeramente distinta, aunque no lo suficiente como para alterar la forma básica de un pájaro. Pero uno de los significados del altar era que el primer, el tercer y el quinto representaban los tres mundos —la tierra, el aire y el cielo— que componían el universo (más tarde se agregaron más niveles, pero la cantidad básica era tres)[89]. El altar al fuego era por tanto Prajāpati, a quien el pensamiento de mediados del período védico se identificaba con Purusa, el hombre cósmico que aparecía en el himno 10.90 del RV citado anteriormente y de quien habían nacido el cosmos y todas las cosas que este contenía. Una vez más, Prajāpati y Agni podían ser intercambiables. Staal sintetiza las enseñanzas de los *Brāhmanas* de la siguiente forma:

> Según las enseñanzas de Śāṇḍilya que aparecen en el *Shatápatha bráhmana*, la construcción del altar Agnicayana era básicamente la reconstrucción

---

88 *Ibid.*, 306-307.

89 *Ibid.*, 65. Vale la pena mencionar que cada uno de los ladrillos no solo era parte del cuerpo de Prajāpati sino un verso de las *Vedas*.

de Prajāpati, el dios creador que había creado el mundo a través del autosacrificio, es decir, mediante su propio desmembramiento. Como Prajāpati se había convertido en el universo, su reconstrucción constituía al mismo tiempo la reconstrucción del universo. Ensamblar el altar significaba reunificar una vez más el mundo. Así como Prajāpati fue el ejecutante del sacrificio original, Agni era el ejecutante divino y el yajamāna, el ejecutante humano. La designación del altar de fuego como Agni señalaba la identidad de Agni y de Prajāpati. Agni, Prajāpati y el yajamāna se identificaban entre sí, con el altar de ofrendas y con el fuego que se ponía encima[90].

Esta forma de pensar desesperaba a los estudiosos del sánscrito en el siglo XIX: no le encontraban ningún sentido y la consideraban infantil, y hasta estúpida[91]. Pero los indólogos contemporáneos han conseguido recuperar el sentido del ritual y reconducirlo con más eficacia. Brian K. Smith defiende el caso de los *Brāhmanas* en su libro *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion.* Cita a Louis Renou cuando habla del pensamiento védico como «un sistema de igualdades», pero se pregunta qué tipo de igualdades se construyeron y con qué propósito[92]. Su respuesta es que el pensamiento védico era un esfuerzo «por relacionar elementos que se correspondían y estaban presentes en tres planos separados de realidad: el macrocosmos (cuyos contenidos y fuerzas se denominan colectivamente *adhidevatā*, «relacionado a lo divino»), la esfera ritual (*adhiyajña*, «relacionada al sacrificio») y el microcosmos (*adhyātman*, «relacionada con el ser»)»[93]. Pero las correlaciones o igualdades (*bandhu*) no se establecían solo por un afán especulativo. El pensamiento védico estaba al servicio de la acción védica y operaba bajo la suposición de que «la realidad no está dada sino que se construye»[94].

---

90 *Ibid.*, 65. Cabe decir que Staal no entra a reflexionar este tipo de especulaciones brahmánicas pues las encuentra totalmente inútiles a los fines de comprender el ritual y se da cuenta que los brahmanes nambudiri que representaron el ritual en 1975 no le dieron ese tipo de explicaciones, sencillamente le dijeron que esa era la forma en la que lo habían hecho siempre. Lo que cuenta para Staal son las reglas, una especie de sintaxis ritual, y no el significado, que considera efímero y ampliamente irrelevante. Pero supongo que todo depende de lo que uno esté buscando.

91 Wendy Doniger O'Flaherty, en una breve reseña sobre las opiniones de los primeros occidentales que titula «The Western Scorn for the Brāhmanas», incluye una cita escrita por Max Müller, uno de los fundadores del estudio de la religión indoaria primitiva, en 1900: «Por más interesantes que puedan ser los *Brāhmanas* para los estudiantes del literatura india, tienen poco interés para el lector general. La mayor parte del texto son chorradas, o lo que es peor: chorradas teológicas». Algunos años antes Müller había llegado a llamar a los *Brāhmanas* «chorradas de idiotas y desvaríos de locos». Quien busque citas como estas, que vea su libro *Tales of Sex and Violence: Folklore, Sacrifice, and Danger in the Jaiminiya Brāhmana* (University of Chicago Press, Chicago, 1985), 3-6.

92 Brian K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion* (Oxford University Press, Oxford, 1989), 31. Vale la pena recordar aquí que las «igualdades» son bastante habituales en el pensamiento ritual: para muchos cristianos el pan y el vino en el ritual (sacrificial) de la Eucaristía *son* el cuerpo y la sangre de Cristo. Y en Juan 14, cuando Jesús dice: «Soy el camino, la verdad y la vida», los cristianos lo han interpretado como algo mucho más que metafórico.

93 *Ibid.*, 46.

94 *Ibid.*, 50.

La premisa fundamental es que la creación (o la procreación o la emisión —Prajāpati no era un «dios creador» en el sentido en el que lo era Yahvé) era esencialmente «caótica, desorganizada e inmadura». Por eso no era la creación la que instituía el orden sino el sacrificio. Smith escribe:

> En el vedismo es característico —y puede que incluso casi determinante— que se inserten una serie de rituales productivos entre la mera procreación, por un lado, y la verdadera cosmogonía y antropogonía por otro. Entre la creación de Prajāpati y el origen del cosmos existían actos sacrificiales de los dioses que daban forma a la naturaleza informe. Entre la procreación de todas las personas y el origen del verdadero ser existían también rituales que convertían en humano lo que antes había sido humano solo en potencia. La cosmogonía y la antropogonía en el ritualismo védico se *actualizaban* únicamente dentro del sacrificio y se *realizaban* únicamente mediante el esfuerzo ritual o *karman*.
>
> Para los sacerdotes y metafísicos védicos, la actividad ritual no «simbolizaba» ni «escenificaba» la realidad; sino que construía, integraba y constituía lo real. El ritual daba forma a aquello que «naturalmente» no tenía forma, vinculaba aquello que estaba intrínsecamente desvinculado y curaba la enfermedad ontológica de una naturaleza retrógrada, el estado hacia el cual tendían perpetuamente todas las cosas y seres creados[95].

Tal y como ha explicado Staal las enseñanzas brahmánicas, la construcción del altar de fuego en el ritual Agnicayana era la reconstrucción del cosmos porque implicaba la reunificación de las partes del cuerpo de Prajāpati. Según el pensamiento védico primitivo, lo que hacía que el cosmos siguiera en marcha era la ronda entera de sacrificios. Uno de los rituales más sencillos, el Agnihotra, que se representaba a primera hora de la mañana y por la tarde, era el encargado de custodiar «el fuego (lo idéntico al sol) durante la noche y recuperarlo a la mañana siguiente, haciendo que saliera el sol»[96]. Hasta ahora no hemos reflexionado —lo haremos más adelante— sobre la formación similar de la persona y del cosmos que Smith denomina «antropogonía» y que también se veía afectada por una serie de rituales sobre el ciclo biológico que marcaban el desarrollo de la personalidad. El ritual también influía en el destino último del individuo. Una de las funciones del Agnicayana era la de convertir en inmortal a quien ejecutaba el ritual; la forma de pájaro del altar se interpretaba, entre

---

95 *Ibid.*, 50-51. La descripción que hace Smith del estado natural de las cosas recuerda a la segunda ley de la termodinámica. Sin embargo, a lo que se refiere Hermann Oldenberg con su término «ciencia precientífica» no es precisamente a eso, sino al enorme esfuerzo de relacionar y clasificar que efectivamente subyace a lo que podríamos llamar la ciencia real. Véase Hermann Oldenberg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft: Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte* (Vandenhoek y Ruprecht, Gotinga, 1919).

96 Jamison y Witzel, «Vedic Hinduism», 38.

otras cosas, como el pájaro que llevaba al ejecutante al cielo, naturalmente no al final de la ceremonia sino al final de su vida.

Un aspecto del sistema ritual a mediados del período védico que tuvo consecuencias perdurables en el futuro fue su naturaleza fundamentalmente jerárquica. Para Smith, tanto los rituales en sí como quienes participaban en ellos estaban ordenados jerárquicamente y siempre de la misma forma. Cita a Staal para señalar la estructura fundamentalmente jerárquica del ritual védico: «La secuencia [del orden del ritual] era jerárquica. Tenía una complejidad creciente. Por lo general solo se elegía a una persona para que representara los últimos rituales de la secuencia si antes había representado los primeros. Cada ritual posterior presuponía al anterior e incorporaba uno o más sucesos de uno o más rituales anteriores»[97].

Smith señala que los rituales más complejos eran los superiores porque incorporaban y recapitulaban a los más simples. He observado que el Agnicayana era, entre otras cosas, un ritual soma, pero todavía no he dicho que Soma participaba en el ritual al igual que Agni, y que al día siguiente Agni era transportado al altar de ladrillos y Soma también junto a Agni (en ocasiones se los combinaba en un único dios, Agnisoma)[98]. El Agnicayana incluía por tanto rituales soma más simples. Pero, tal y como señala Smith, este principio jerárquico de inclusión también era importante en el sistema de castas. Cita la obra clásica de Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, para demostrar que las castas más altas «incluían» a las más bajas y continúa diciendo que «aunque Dumont no resuelve del todo este asunto, lo que parece insinuar es una ontología de "compleción relativa", considerando que el brahmán era el ejemplo "más completo" de ser humano mientras que los demás, comparados con el brahmán, están "menos completos"»[99]. Evidentemente la compleción de la que habla es la compleción ritual. El brahmán podía participar en el ritual haciendo cosas que los ksatriya no podían hacer y a la inversa. Como veremos, los grandes rituales como el Agnicayana se fueron volviendo marginales incluso en los últimos siglos del primer milenio antes de nuestra era, pero el principio jerárquico se mantuvo firme.

Tenemos que comentar ahora brevemente el motivo de esa marginación y qué efectos tuvo en el sistema ritual, a pesar de que ese proceso sucedió en un período que estudiaremos al detalle más adelante. Por motivos que no están del todo claros, pero que tal vez se relacionan con el crecimiento de un Estado más eficiente, no un «estado primitivo» sino un Estado a gran escala urbano (¿arcaico?), la necesidad de un sistema ritual complejo y la competición que fomentó para mantener la estabili-

---

97 Frits Staal, *Rules without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences* (P. Lang, Nueva York, 1989), 101.
98 Staal, *Agni*, 1:590 y sigs.
99 Smith, *Reflections*, 48.

dad social pudieron verse atenuadas por estructuras administrativas más eficaces de la realeza y capacidades más fuertes para imponer los fines deseados. Pero Brian Smith nos hace ver que este cambio no implicó la desaparición del sistema ritual ni una disminución del lugar central que ocupaba en la religión, sino una transformación que en la superficie parece un retorno al orden jerárquico. En este nuevo contexto, quienes ya no podían celebrar los solemnes ritos *śrauta* podían, no obstante, mantener vivo todo el sistema ritual védico mediante la veneración doméstica (los sacrificios domésticos o *gṛhya*), aunque el sistema quedara reducido a su «núcleo esencial —cinco "grandes" sacrificios que podían representarse con un trozo de madera, un vaso con agua, algunas flores y frutas, y repitiendo "*om*"»[100]. Al mantener la condición superior de los brahmanes y la relevancia del sacrificio como legitimador del Estado, este reducido sistema doméstico mantuvo viva la comprensión tradicional del sistema religioso-social y dejó la puerta abierta a mayores innovaciones en el futuro que abrieron nuevas posibilidades sin cuestionar los supuestos fundamentales de la sociedad indoaria.

La sílaba mencionada en la cita anterior parece ser otro ejemplo de que más es menos. *Om* es la sílaba que, según se creía, resumía todas las enseñanzas de los voluminosos textos védicos en una única «palabra». Digo «palabra» entre comillas porque el único significado de *om* es su sonido: es de los mantras más sencillos. Sin embargo, según Frits Staal, podríamos considerarlo lenguaje prelingüístico[101]. Una vez más se nos recuerda que nos encontramos en una cultura oral. *Om* solo tiene un sentido oral; y es una poderosa forma de expresión. Las palabras, tuvieran o no un significado, eran centrales en el pensamiento védico: las palabras eran cosas y tenían consecuencias extraordinarias[102]. No solo se podían personalizar las palabras, también la métrica, pues se las consideraba divinas y activas en el mundo. En una cultura completamente oral, la palabra hablada tenía consecuencias: uno podía de hecho «hacer cosas con palabras».

El habla en sí estaba personalizada en la diosa Vac, que en el 10.125 del RV habla de su propia grandeza: «Yo suscito al Padre que está a la cabeza de este mundo» (v. 7) y «Solo yo soplo como el viento y alcanzo a todas las criaturas más allá del cielo, más allá de esta tierra —tanto es el poder que me da mi grandeza» (v. 8). Cuando comenta este himno, Maurer señala

---

100 *Ibid.*, 199.

101 En realidad Staal dice que, dado que el ritual era anterior al idioma, probablemente cientos de miles de años anterior (véase el capítulo 3 de *Rules without Meaning*), «los mantras ocupaban un espacio que se encontraba entre el ritual y el idioma». Y señala que «entre los animales existen estructuras de sonido que parecen mantras». Staal, *Rules without Meaning*, 261.

102 «Desde la perspectiva del pensamiento hindú posterior, a veces se asocia a las *Vedas* con la idea de una presencia protosemántica de "palabras" y "sonidos". Según esta visión, las *Vedas* son "fundamentalmente palabras"(*śabdapradhāna*) y así se las distingue de las *Puranas*, de las que se dice que son *arthapradhāna*, textos en los que predomina el "significado" y la "información"». Wilhelm Halbfass, *Tradition and Reflection: Explorations in Indian ought* (SUNY Press, Albany, 1991), 6.

que «es una alabanza al discurso sagrado del rito sacrificial, como principio creativo y sustrato de todo lo que existe, incluidos los dioses»[103]. Puede que «principio» y «sustrato» describan con precisión lo que se decía en esos versos, a menos que consideremos que hacían referencia a una condición estática, pero la propia idea del discurso sagrado, tan fundamental en el sacrificio sagrado, es que es activo, creativo, constructivo. Seguimos lidiando más con la práctica que con la teoría.

Lo mismo se puede decir de otros dos términos que se han considerado absolutos metafísicos cuando al parecer su uso originario era lingüístico y activo. Uno es *ṛta*, comúnmente traducido como «orden cósmico» o «armonía cósmica», pero que según Jamison y Witzel sería más precisamente «verdad activa, creativa, la comprensión de la verdad, *Wahrheitsverwirklichung*». Ambos señalan que su opuesto es «la acción engañosa, tramposa», así que es mejor pensarlo como el poder de la verdad activa en lugar de «orden cósmico»[104].

Todavía más claramente lingüístico es el caso de un término que apareció muy temprano pero que tuvo una importancia enorme en la historia: el término neutro *brahmán*, que en sus primeros usos, y a menudo incluso en las *Upanishad*, significa «formulación», en especial «la captura en palabras de una verdad significativa y poco evidente»[105]. En su forma masculina, Brahmā era un dios, casi siempre el dios más elevado, incluso más que Prajāpati, pero en su forma neutra se aplicaba a la realidad fundamental del mundo. De hecho era mucho más complicado, porque la forma neutra de brahmán también podía significar dios. Según Jan Gonda, la duda de si la realidad última era personal o impersonal no era una preocupación para los autores de los antiguos textos védicos, por más interés que despierte en nosotros[106]. Aun así, cabe recordar que en su uso más antiguo brahmán era un tipo de discurso —un discurso creativo, poderoso.

Ahora sí podemos analizar cómo clasificar el pensamiento védico en la fase de los *Brāhmanas*. Si bien fueron un presagio de los conocimientos de los *Upanishads*, como han señalado tanto Sylvain Lévi como Paul Mus, siguieron en el nivel de las prácticas, de lo mimético y narrativo, del mythopoeia o la especulación mítica, y no en el de la teoría[107]. No repre-

---

103 Maurer, *Pinnacles of India's Past*, 280-281.

104 Jamison y Witzel, «Vedic Hinduism», 67.

105 *Ibid.*, 66.

106 Jan Gonda, *Notes on Brahman* (J. L. Beyers, Utrecht, 1950), 62-63.

107 Tanto Lévi (en *La doctrine du sacrifice*, véanse especialmente las páginas 10-11) como Mus (en *Barabudur*) señalan la similitud estructural que existía entre el hombre que ejecutaba el sacrificio —que a través del ritual se identificaba con lo divino— y el renunciante —que a través de la austeridad y la meditación descubría que su Ser *(ātman)* era idéntico al Absoluto *(brahmán)*—. Creo que ambos consideran que lo que yo llamo teoría estaba presente en el caso del renunciante pero no en el del hombre que ejecutaba el ritual védico. Si he entendido correctamente, Mus cree que el pensamiento upanishádico era tan teórico que no podía ofrecer ninguna salvación y por eso más tarde, con el hinduismo, fue reemplazado por la religión *bhakti* (piadosa), mientras que el budismo se las arregló para combinar la transformación upanishádica con el énfasis que ponían los brahmanes en la práctica.

sentan, por tanto, la transformación axial. Quien ejecutaba el sacrificio seguía arraigado en el mundo social —el estatus era prácticamente todo y el propósito del ritual era casi siempre mejorar el estatus dentro de una jerarquía rígida—. Únicamente identificamos al individuo axial en la figura del renunciante que abandonaba el mundo del sacrificio y el estatus. En el nivel de los *Brāhmanas* el pensamiento védico siguió siendo arcaico según la tipología que se hace en este libro. Al igual que en otras sociedades arcaicas, hubo expresiones de especulación mítica que estuvieron al borde de las ideas axiales, pero siguieron siendo arcaicas. Más adelante tendremos que analizar las consecuencias de que gran parte de la cultura «hindú» posterior fuera básicamente una continuidad de la cultura védica que hemos descrito en esta sección.

TRANSFORMACIÓN A FINALES DEL PERÍODO VÉDICO

Sería realmente útil saber qué tipo de sociedad engendró los *Upanishads,* pero todo lo que tenemos son suposiciones y dudas. La sociedad de finales del período védico, en torno al siglo VI a. de C., cuando asumimos que se compusieron los antiguos *Upanishads,* estaba al borde la urbanización o empezando ese proceso. Los arqueólogos datan las primeras ciudades en la llanura del Ganga (Ganges) a finales del siglo VI o principios del V[108]. Patrick Olivelle, el último traductor de los *Upanishads,* en su introducción sobre el trasfondo social de los *Upanishads,* dice que «no se sabe si la urbanización del valle del Ganges fue anterior o posterior a la redacción de los primeros *Upanishads* en prosa». No hay pruebas concluyentes de la existencia de ciudades, «pero hay pocas metáforas e imágenes agrarias, mientras que hay numerosos ejemplos de oficios como el tejido, la alfarería o la metalurgia». Y lo resume diciendo: «A mí me parece que, en líneas generales, el trasfondo social consistía más en la corte y los oficios que en la aldea y la agricultura»[109]. Comparado al *Rigveda,* se había producido un avance muy significativo respecto a la tecnología, y el mundo conocido en los *Upanishads* era mucho más amplio que el de los *Brāhmanas.* En estos primeros *Upanishads* aparecen algunas figuras de la región de *Kurukshetrá,* pero las escenas se sitúan a menudo en las zonas más al este del valle del Ganges, como Videja y Kosala, donde o bien ya estaban surgiendo algunos reinos y ciudades o estaban a punto de surgir. Witzel cree que no es descabellado fechar los primeros *Upanishads* en torno al 500 a. de C.[110].

Podemos considerar por tanto la hipótesis de que los *Upanishads* representan un punto en el que «el freno al desarrollo del Estado» (Romila Thapar) de mediados del período védico dio paso a la formación de nue-

108 Véase Erdosy, «City States», y Erdosy, *Urbanisation in Early Historic India* (British Archaeological Reports, International Series, Oxford, 1988).
109 Olivelle, *Upanisads,* xxix.
110 Witzel, «Tracing the Vedic Dialects», 245.

vos Estados. La población crecía, aumentaban los excedentes agrarios, se desarrollaban redes de intercambios más grandes y la vieja sociedad de la aldea estaba bajo presión. Ya que no podemos fechar con exactitud ni los primeros *Upanishads* ni la formación del Estado, lo único que nos queda es la especulación: concretamente, que los *Upanishads* surgieron como respuesta a un ambiente desconcertante que cambiaba rápidamente. Olivelle sospecha que el surgimiento de «nuevas ideas e instituciones, en especial el ascetismo y el celibato» sugieren un ambiente urbano o en proceso de urbanización[111]. No tenemos nada más que agregar al respecto.

Aunque, como sostendremos más adelante, los *Upanishads* representan el surgimiento de una transformación axial o de algo parecido, todavía no podemos hacer demasiado hincapié en sus diferencias con lo que lo precedía. Jamison y Witzel hablan de una «elevada continuidad» de la tradición intelectual de las *Brāhmanas*[112].

Alguien neófito, como yo, en este tipo de textos puede quedar muy impactado ante la cantidad de parecidos entre los *Upanishads* y los textos anteriores: la preocupación por las «igualdades», por la representación correcta de los rituales, incluso su característico interés por la consecución de fines terrenales. Los grandes conocimientos especulativos que hacen famosos a los *Upanishads* parecen perlas en mitad de un material muy distinto. De todas formas, Jamison y Witzel señalan que además del contenido, hay algo muy novedoso en la forma de los *Upanishads*: «Los primeros *Upanishads*, con su estructura de diálogos, con la marca personal de cada maestro, con el cuestionamiento de los estudiantes y el reconocimiento de su inocencia —o con sus reclamos de conocimientos—, parecen reintroducir algunas de las incertidumbres que aparecían al final del RV; da la sensación de que las ideas efectivamente son pura especulación o distintos intentos de formular soluciones a enigmas reales»[113].

Cuando Jamison y Witzel utilizan la palabra «reintroducir» se refieren a una larga tradición de preguntas y debate que se remonta a las competiciones poéticas registradas en el RV, en las que cada poeta intentaba presentar un problema que su rival no fuera capaz de resolver. Jan Gonda señala que en los pueblos tribales a menudo se encontraban acertijos y competiciones sobre cómo resolverlos, y que los acertijos se usaban de distintas formas, por lo general relacionadas al ritual[114]. De modo que cuando encontramos acertijos en el RV no podemos estar seguros si son un remanente de las prácticas tribales o el comienzo de la especulación que tendría un notable desarrollo más adelante. Las primeras competiciones poéticas se desarrollaron en el período de los *Brāhmanas,* como las *brahmodya,* que Wayne Whillier describe como «una extensión ritua-

111 Olivelle, *Upanisads,* xxix.
112 Jamison y Witzel, «Vedic Hinduism», 75.
113 *Ibid.,* 75-76.
114 Jan Gonda, *Brahman,* 58-61.

lizada y puramente sacerdotal de los debates poéticos»[115], de modo que sí hubo algún tipo de continuidad entre el RV y los *Upanishads*. Cuando Jamison y Witzel hablan de las «incertidumbres que aparecían al final del RV» se refieren sin duda a himnos como el famoso *Nasadiyasükta* (himno de la Creación), RV 10.129:

> 1. Entonces no había existencia ni inexistencia. No había una esfera espacial ni un cielo más allá. ¿Qué se movía? ¿Dónde? ¿Para proteger a quién? ¿Había agua, una profundidad sin fondo?
> 2. Entonces no existía ni la muerte ni la inmortalidad. No había ningún signo que distinguiera el día de la noche. Uno respiraba, sin viento, por su propio impulso. No existía nada por fuera de eso.
> 3. En el comienzo la oscuridad quedaba oculta tras la oscuridad; no había ningún rasgo distintivo, todo esto era agua. La fuerza vital que estaba cubierta por el vacío, esa es la que se levantó con el poder del fuego.
> 4. En el comienzo se cruzó el deseo; esa fue la primera semilla de la mente. Los poetas que buscaban sabiamente en su corazón encontraron el vínculo de la existencia en la inexistencia.
> 5. Su cordón se extendió por todo lo largo. ¿Había un abajo? ¿Había un arriba? Había quienes colocaban la semilla; había poderes. Había un impulso abajo y había cosas que se emitían desde arriba.
> 6. ¿Quién puede saberlo en realidad? ¿Quién lo va a divulgar aquí? ¿De dónde vino? ¿De dónde salió esta creación? Los dioses llegaron después, con la creación de este universo. ¿Entonces quién sabe de dónde surgió?
> 7. El lugar del que salió esta creación —tal vez se formó a sí misma o tal vez no—, solo el que la observa desde arriba, desde el cielo más alto, lo sabe —o tal vez no[116].

Para avanzar en nuestra materia: ¿podemos decir que esto se trata únicamente del desafío de un poeta primitivo por demostrar a sus adversarios que podía dejarlos callados, sin respuesta, o estamos ante el comienzo de una metafísica védica elevada? Según la tradición, esta última es la respuesta, pero lo más probable es que ambas tengan algo de verdad. Cabe señalar que este himno a la creación tiene resonancias en otras culturas: la referencia al agua al principio del Génesis 1:2 y al deseo (*eros*) en el comienzo de la *Teogonía* de Hesíodo.

Como suele suceder en épocas de rápidas modificaciones sociales, los *Upanishads* describieron apasionados debates, sin limitarlos a las barre-

115 Wayne Whillier, «Truth, Teaching, and Tradition», *Hindu Spirituality: Vedas through Vedanta*, Krishna Sivaraman (ed.) (Crossroad, Nueva York, 1989), 48.

116 O'Flaherty, *Rig Veda*, 25-26 [versión en español de los traductores]. Nótese que este himno es bastante tardío, igual que el 10.90 del RV, fechado en algún punto entre 1000 y 600 a. de C.

ras de la casta o el género que más tarde serían muy difíciles de cruzar. En las discusiones aparecen tantos kṣatriyas que durante cierto tiempo existió la teoría de que los *Upanishads* representaban una postura ksatriya alternativa a la de los brahmanes. Esta teoría ha sido prácticamente desestimada pero no se duda del hecho de que los ksatriyas y los brahmanes participaron juntos en acalorados debates. En algunas ocasiones los brahmanes llegaron a aceptar a ciertos reyes *kṣatriya* como maestros. Y en más de una ocasión aparecían mujeres jugando un papel muy activo en los debates. Pero nada de esto significa que estuviera todo patas para arriba —ya he subrayado las continuidades con la tradición anterior—. A pesar de que las continuidades son evidentes, lo cierto es que había algunas ideas nuevas que no se mostraban de una manera del todo clara por estar entremezclada con las anteriores, aunque sí tuvieron una gran importancia en futuros avances.

Joel Brereton lo describe muy bien en algunos de los temas más importantes que se discuten en los *Upanishads*[117]. Se basa en los *Aitareya Upanishad* para explicar el tema de la correlación que ya hemos visto en el ejemplo del ritual Agnicayana, donde se equiparaba al dios Agni con el fuego o el altar, con el pájaro que daba forma al altar, con soma, con una de las principales ofrendas y, finalmente, con el propio hombre que ejecutaba el ritual. En el *Aitareya Upanishad* se identifica al hombre cósmico del principio de la creación (RV 10.90) con la naturaleza original, el *ātman*, de cuya boca salió «el habla y luego el fuego; de sus orificios nasales salieron el aliento y el viento; de sus ojos, la vista y el sol», etcétera. Pero esas realidades recién creadas cayeron al mar de una manera caótica. «Necesitaban un orden y, para encontrarlo, una vez más volvió a adquirir forma humana. El fuego se transformó en el habla y entró por la boca; el viento se transformó en aliento y entró por los orificios nasales; el sol se convirtió en la vista y entró por los ojos, etcétera». Finalmente, «el propio ser entró en la recién creada forma humana. Y así el ser, que es el origen de todas las cosas, se convirtió en el ser de cada ser humano... Por consiguiente, tanto física como espiritualmente el ser humano es un microcosmos perfecto»[118]. Si bien esta correlación entre el micro y el macrocosmos se expresó de distintas maneras en los *Upanishads*, la forma en la que tuvo más repercusiones fue formulada respecto a la identidad del *brahmán* que, como hemos señalado antes, en el *Rigveda* estaba arraigada a la idea de un discurso poderoso, pero se había convertido en el término para expresar el dios más elevado o la realidad última en sí misma; tam-

---

117 Joel Brereton, «The Upanishads», *Eastern Canons: Approaches to the Asian Classics*, William Theodore de Bary e Irene Bloom (eds.) (Columbia University Press, Nueva York, 1990), 115-135 [versión en español de los traductores]. También estoy en deuda con Hermann Oldenberg, *The Doctrine of the Upanisads and Early Buddhism*, traducido por Shridor B. Shrotri (Motilal Banarsidass, Delhi, 1991 [1923]), cap. 1, «The Older Upanisads», por un montón de ideas útiles [versión en español de los traductores].

118 Brereton, «Upanishads», 121.

bién el *ātman*, el yo de cada persona, y el Ser del mundo, que así quedaban identificados con *brahmán*.

Pero las correlaciones que en los *Brāhmanas* operaban al nivel de los ritos sacrificiales, donde la identificación del que ejecutaba el sacrificio con Agni podía otorgarle la inmortalidad, se formularon entonces como asuntos relacionados con conocimientos, pero conocimientos salvíficos resguardados celosamente y difíciles de comprender. La acción sacrificial (*karma*) de los *Brāhmanas* pasó a ser un conocimiento (*jñāna*), a pesar de que ambas, tanto *karmakānda* como *jñānakānda* —la «parte del trabajo» y la «parte del conocimiento» respectivamente— habían formado parte de la tradición védica[119]. El término *karma* adquirió luego otros significados, algunos de los cuales aparecieron por primera vez en los *Upanishads*, pero jamás perdió del todo su antiguo significado. En cualquier caso, nuestra tarea principal es comprender esta nueva insistencia en el conocimiento.

Uno de los *Upanishads* más antiguos lo dice sin rodeos. Para contestar a una pregunta sobre el conocimiento de *brahmán* y el hecho de que el *brahmán* conocía el Todo, se da la siguiente respuesta:

> En el comienzo, este mundo era únicamente *brahman* y este solo se conocía a sí mismo (*ātman*), pensando: «Yo soy *brahmán*». Como consecuencia, se convirtió en el Todo. Del mismo modo, los dioses que comprendían esto se convertían también en el Todo. Y lo mismo sucedió entre los profetas y los hombres... Si un hombre entiende así «Yo soy *brahmán*», se transforma en todo este mundo. Ni siquiera los dioses lo pueden evitar porque ese hombre se convierte en su propio ser (*ātman*).

El texto continúa diciendo que los dioses perdieron entonces los sacrificios que les habrían ofrecido los hombres que ahora sabían y por tanto: «A los dioses no les alegra que los hombres lleguen a comprender esto»[120].

Incluso en esta forma un tanto cruda alcanzamos a ver el comienzo de un movimiento más allá de la especulación mítica. Seguimos en un mundo de dioses, y hasta de dioses que se enfadan, y brahmán parece más un dios que una abstracción, pero de todas formas existe un incipiente nivel de abstracción que se desplaza más allá de la narrativa, hacia un pensamiento conceptual. Esta transición fue cada vez más evidente en varios fragmentos, también en los primeros *Upanishads*.

Pero a pesar de que mi intención es defender que la teoría comenzó a surgir en los *Upanishads*, también quiero afirmar que no lo hizo a través del razonamiento sistemático, la deducción lógica ni la inducción empírica. Se manifestaba en metáforas, en enseñanzas deliberadamente enigmáticas («A los dioses les encanta lo críptico» es un dicho frecuente en

---

119 Halbfass, *Tradition and Reflection*, 40.
120 Olivelle, *Brhadāranyaka Upanisad* 1.4.10, en *Upanisads*, 15.

los *Upanishads* que también está presente en textos mucho más antiguos) y en cierta forma sus contenidos eran «secretos»: debían ser explicados a quienes estaban predispuestos a entender pero de ningún modo debían gritarse a los cuatro vientos. En mi opinión el pensamiento racional disciplinado comenzó en los *Upanishads* pero solo poco a poco fue alcanzando una forma madura, como la que se ve en la gramática de Panini, fechada en torno al 400 antes de nuestra era[121]. Para comprender cómo operaba la razón en los *Upanishads*, volvamos a un famoso diálogo en el capítulo 6 del *Chāndogya Upanisad* en el que Śvetaketu, a quien habían enviado con 12 años a aprender las *Vedas*, regresa a casa con 24 años «con la cabeza hinchada, arrogante y considerándose instruido» para que su padre, Uddālaka Āruṇi, lo ponga a prueba[122].

Uddālaka le pregunta a su hijo si le han enseñado «esa regla de sustitución por la cual lo que se había desoído se oye, lo que no se sabía pensable se piensa y lo que no se había conocido se conoce». Śvetaketu no sabe, de modo que su padre le explica: «Sucede de esta forma, hijo. A través de un trozo de arcilla uno podría comprender todo lo que está hecho de arcilla —la transformación es solo una manipulación verbal, un nombre— pero la realidad sigue siendo únicamente esta: "Es arcilla"» (*Chāndogya Upanisad* 6.1.3-4)[123].

Ha habido mucho debate en torno a las palabras de Uddālaka, pero se puede decir que en cierto nivel propone la existencia de universales. Dado el poder que tienen los nombres en los *Upanishads*, no deberíamos comprender que «la transformación es *solo* un nombre», dando por sentado un fundamento nominalista. Más bien lo que dice Uddālaka es que a partir de ese trozo de arcilla podemos comprender todas las formas que adquiere la arcilla, y de la misma forma demuestra finalmente a su hijo que cuando uno comprende la naturaleza elemental de la realidad, conoce la naturaleza de todas las cosas. El ejemplo del trozo de arcilla es solo el primer escalón hacia lo que se aproxima:

> «Trae un fruto del baniano.»
> «Aquí tiene, señor.»
> «Pártelo por la mitad.»
> «Lo he partido, señor.»
> «¿Y qué ves?»

---

121 Por lo general se considera que la gramática del sánscrito de Panini (*ca.* 400 a. de C.) es el nacimiento de la lingüística científica y el principal impulsor de los estudios modernos occidentales en el tema. Según Staal, la lingüística de Panini se desarrolló a partir de una «ciencia del ritual» y surgió de la necesidad de entender lo que entonces era el antiguo idioma védico (*Rules without Meaning*, 33-60).

122 A continuación voy a utilizar las traducciones de Olivelle en *Upanisads*, 148, y de Brereton en «The Upanisads», 122 [versiones en español de los traductores]. De los *Upanishads* más antiguos, *Chāndogya Upanisad* y *Brhadāranyaka Upanisad* son los más importantes.

123 Olivelle, *Upanisads*, 148.

> «Unas semillas diminutas.»
> «Ahora coge una semilla y pártela por la mitad.»
> «La he partido, señor.»
> «¿Y qué ves?»
> «Nada.»
> Entonces le dijo: «Esta finísima esencia, hijo, que ni siquiera alcanzas a ver —fíjate cómo es que gracias a ella este enorme árbol baniano está en pie».
> «Debes creerme, hijo mío, que lo que esta finísima esencia contiene —todo este mundo lo tiene en sí. Eso es lo real. Esa es la naturaleza *(ātman)*. Y así eres tú, Śvetaketu» (*Chāndogya Upanisad* 6.12)[124].

De esta forma la miríada de «igualdades» de los *Brāhmanas* llegan a una conclusión: la realidad exterior más amplia (*brahmán*) y la realidad interior más profunda *(ātman)* son idénticas.

Si los *Upanishads* marcan el comienzo de una reflexión teórica a nivel metafísico en la que las metáforas todavía juegan un papel central pero se usan para esclarecer conceptos, y la discusión gira en torno a la verdad universal, entonces se las puede considerar con razón un momento axial cognitivo dentro del desarrollo del pensamiento indoario primitivo. Gananath Obeyesekere plantea por su parte la pregunta de si este nuevo nivel de pensamiento cognitivo también implicaba una «eticalización» (término que él utiliza). Señala que el período de mediados del primer milenio a. de C. fue una época «favorable a la exploración filosófica y soteriológica, y a la sistematización del pensamiento (que Max Weber llamó la "racionalización" de la vida religiosa)». Y continúa diciendo: «Sin embargo, el pensamiento especulativo y sistemático no necesita promover una eticalización. Los *Upanishads* produjeron una inmensa especulación soteriológica sin ninguna relación con la eticalización»[125]. Obeyesekere no quiere decir que en la India primitiva no hubiera una eticalización axial sino que ocurrió con el canon budista, no con las *Vedas*.

Tras la traducción de Olivelle de los primeros doce *Upanishads*, intenté identificar los ejemplos de reflexión ética. Extendiendo la definición hasta el límite de incluir cualquier mención de la palabra «bueno» y considerando también algún material antinómico, encontré menos de veinte

---

124 *Ibid.*, 154, excepto el último párrafo, que es de la traducción de Brereton en «The Upanisads», 124 [versión en español de los traductores]. Olivelle, por motivos que explica en sus notas, traduce la famosa última oración *tat tvam asi*, como «Y así existes, Śvetaketu», mientras que Brereton está más cerca de la traducción tradicional. Edgerton, por ejemplo, traduce esa frase «Eso eres, Śvetaketu». Franklin Edgerton, *The Beginnings of Indian Philosophy* (George Allen and Unwin, Londres, 1965), 176.

125 Gananath Obeyesekere, *Imagining Karma: Ethical Transformation in Amerindian, Buddhist, and Greek Rebirth* (University of California Press, Berkeley, 2002), 111. Obeyesekere es uno de los pocos investigadores de la India primitiva que ha analizado explícitamente el problema axial citando tanto a Jaspers como a Eisenstadt.

ejemplos a lo largo de 290 páginas de texto. Tal vez la discusión ética más íntegra sucede antes en los *Bṛhadāraṇyaka Upanishad*:

> Ahora bien, esta naturaleza *(ātman)* es un mundo para todos los seres. De modo que cuando hace ofrendas y sacrificios, se convierte en un mundo para los dioses. Cuando recita las *Vedas*, se convierte en un mundo para los profetas. Cuando ofrece libaciones a los ancestros y busca procrear descendencia, se convierte en un mundo para los ancestros. Cuando provee alimento y refugio para los seres humanos, se convierte en un mundo para los seres humanos. Cuando da pienso y agua al ganado, se transforma en un mundo para el ganado. Cuando las criaturas, desde los animales salvajes y los pájaros hasta las hormigas, encuentran refugio en su casa, se convierte en un mundo para ellos. Así como el hombre busca el bienestar de su propio mundo, de la misma forma todos los seres buscan el bienestar de aquel que conoce esto (*Bṛhadāraṇyaka Upanishad* 1.4.16)[126].

Uno podría alegar que *dharma* es un término central en los *Upanishads*, y en cierta forma lo es, pero más adelante analizaremos detenidamente si cumple el criterio de eticalización de Obeyesekere.

De momento, si aceptamos que la ética no era una preocupación upanishádica fundamental, tenemos que preguntarnos por qué. Un motivo podría estar relacionado con la naturaleza privada, incluso secreta, de las enseñanzas upanishádicas (puede que la palabra *upanishad* tuviera el significado básico de «conexión», pero también acarreaba el significado de «enseñanza secreta»). La transmisión de la enseñanza no era, por lo tanto, pública y en algunos casos era extremadamente restringida. En una ocasión el *Chāndogya Upanisad* restringe las enseñanzas al hijo mayor y a nadie más (3.11.5) y el *Bṛhadāraṇyaka Upanishad* las restringe al hijo o al alumno (6.3.12). En otras, se dice que la enseñanza puede comunicarse a los miembros de los nacidos dos veces —es decir a las *varṇas* iniciadas, los Brahmanes, los Ksatriyas y los Vaiśyas—, pero en ningún caso a los Śūdras.

La enseñanza sobre la identidad de *brahman* y de *ātman* parecía sumamente universal en el contenido, y como señala Brereton, social, no individual: «El verdadero ser no es el ser individual sino la identidad que uno comparte con todo lo demás. No hay una distinción real entre los seres vivos porque todos nacen del ser y regresan a él. Todas las cosas, tanto animadas como inanimadas, están unidas en el ser porque todas son transformaciones del ser»[127]. Los pensadores hindúes modernos han extraído profundas consecuencias éticas de estas enseñanzas, pero en el período primitivo todas las consecuencias sociales y políticas de estas en-

126 Olivelle, *Upanisads,* 17.
127 Brereton, «The Upanisads», 124.

señanzas permanecieron latentes: en los textos primitivos el interés estaba puesto, sobre todo, en la posible salvación del individuo[128]. La salvación o la liberación era un ideal heroico que solo podían alcanzar las personas excepcionales. Aparte, la verdad religiosa tenía una importancia tan trascendental que la preocupación por el mundo cotidiano se veía como algo secundario. Pero hay que limitar esta afirmación en dos sentidos: la religión védica jamás perdió del todo su interés por la vida cotidiana, como demuestra el hincapié que hace en el padre de familia (brahmán), especialmente en el marco de las obligaciones de la casta; y el budismo, si bien tuvo una idea igualmente trascendental de la verdad religiosa, desarrolló un considerable interés por la calidad ética de la vida cotidiana.

Hay que tener en cuenta que los *Upanishads* continuaron desarrollando muchos de los intereses de los *Brāhmanas*, incluyendo «la comida, la prosperidad, el poder, la fama y una vida feliz en el más allá», como dice Olivelle[129]. En los textos encontramos viejas ideas del más allá, incluso la idea de que uno podía unirse sin más a los dioses en un reino eternamente feliz, no demasiado distinto a la vida en su mejor versión terrenal. Pero la idea de *mokṣa* —salvación radical (término de Obeyesekere), libertad (término de Olivelle) o liberación (término de Halbfass), que iba a coincidir con la idea budista del *nirvāṇa*—, era nueva y exigía una reorientación radical de la vida. Estaba vinculada a ciertas ideas del karma, que ya no hacía referencia solo a las acciones rituales sino a todas las formas de acción humana que podían afectar las posibilidades de reencarnación, ideas que empezaban a surgir en los antiguos *Upanishads*, aunque todavía eran poco frecuentes y secretas.

En una discusión bastante compleja sobre lo que sucede después de la muerte, un rey respondió en privado a una pregunta de Śvetaketu, contestando algo que no había aprendido de su padre: «En cuanto a lo que me has preguntado, permíteme que te aclare que ese conocimiento jamás llegó a oídos de los brahmanes antes de ti. Es decir, ha pertenecido exclusivamente a la nobleza [Ksatriya] en todos los gobiernos del mundo» (*Chāndogya Upanisad* 5.3.7)[130]. Ese conocimiento secreto no resultó ser muy distinto a las enseñanzas en los *Brāhmanas* respecto a quienes podían escapar a este mundo y elegir el camino que conducía a los dioses. Los que confiaban en las ofrendas y sacrificios, «aquellos cuyo comportamiento es agradable pueden esperar entrar a un vientre agradable, como el de cualquier mujer que pertenezca a la clase de los brahmanes, ksatriya o los vaiśya. Pero las personas que tienen un comportamiento infame pueden esperar entrar a un vientre infame como el de una perra, una cerda o el de una mujer sin casta». Aunque había otra posibilidad más: «Después

128 Respecto a los pensadores modernos, véase Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, (SUNY Press, Albany, 1988).
129 Olivelle, *Upanisads*, lvi.
130 *Ibid.*, 140.

están los que tienen un comportamiento que no sigue ninguno de esos dos caminos —esos se convierten en las minúsculas criaturas que dan vueltas por aquí sin cesar. ¡Naced! ¡Morid! —este es el tercer estado» (*Chāndogya Upanishad* 5.10.7-8) [131].

Kenneth Post le saca provecho a la circunstancia de que fueran los ksatriya y no los brahmanes los que conocían la verdad sobre el karma y la reencarnación, incluso considera que no podría haber existido una filosofía política védica porque la verdad sobre la reencarnación según los términos del *varṇa* era simplemente un hecho que caía más allá de las enseñanzas sobre la identidad de *brahman* y *ātman*, de modo que las ideas sobre el karma y la reencarnación, que incluían el comportamiento social necesario y el prohibido, eran más un problema de los gobernantes que de los brahmanes[132]. Pero parece que los brahmanes tenían sus propias razones para preocuparse por estos asuntos. Yājñavalkya, el gran sabio brahmán, contó secretamente una versión abreviada de la enseñanza a alguien que le había preguntado qué sucedía después de la muerte:

> «Amigo mío, no podemos hablar de esto en público. Toma mi mano; alejémonos y discutámoslo en privado.»
>
> De modo que se marcharon y hablaron del tema. ¿Y qué hablaron? De lo único que hablaron fue de la acción [*karma*]. ¿Y qué alabaron? Lo único que alabaron fue la acción [*karma*]. Yājñavalkya dijo: «Un hombre se convierte en algo bueno a través de la buena acción y en algo malo a través de la mala acción» (*Bṛhadāraṇyaka Upanishad* 3.2.13)[133].

Yājñavalkya terminó siendo el primer ejemplo de un renunciante (*saṃnyāsin*) que le dio la espalda al mundo para alcanzar el objetivo de la liberación religiosa del *karma* y, al mismo tiempo, la reencarnación[134]. Cuando le piden que explique qué es el *brahman*, la naturaleza que reside en todas las cosas, Yājñavalkya responde:

---

131 *Ibid.*, 142. Una versión un poco distinta de este diálogo aparece en *Brhadāranyaka Upanisad* 6.2, traducción de Olivelle en *Upanisads*, 81-84. «Agradable» e «infame» parecen describir aquí el comportamiento apropiado según el estatus dentro de la casta y no según las normas éticas universales.

132 Kenneth H., Post, «Spiritual Foundations of Caste», en Sivaraman, *Hindu Spirituality*, 101.

133 Olivelle, *Upanisads*, 38.

134 Witzel plantea un debate muy interesante en torno a Yājñavalkya como «una de las pocas personas *activas* en los estratos más antiguos de la literatura india» [cursivas en el original]; los otros serían Vasistha y Buda. Vasistha aparece muy poco pero con gran fuerza en el *Rigveda*, libro 7, y es la única figura por el estilo que se destaca hasta finales del período védico, cuando aparece Yājñavalkya. Su propia existencia confirma el giro axial —al igual, naturalmente, que la de Buda—, porque Yājñavalkya es la propia encarnación de la transformación axial upanishádica y porque la transformación axial a menudo engendró individuos notables mientras que las sociedades arcaicas generaban dioses fuertes pero individuos definidos en gran medida por su estatus y no por su personalidad. Véase el texto de Michael Witzel, «Yājñavalkya as Ritualist and Philosopher and His Personal Language», *Patimāna: Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt*, Siamak Adhami (ed.) (Mazda, Costa Mesa Calif., 2003), 104-105.

Es lo único que está más allá del hambre y de la sed, del dolor y la desilusión, de la vejez y la muerte. Cuando consiguen comprender esta naturaleza, los brahmanes renuncian al deseo de tener hijos, el deseo de poseer riquezas y el deseo de poseer mundos, y asumen la vida del mendigo. En definitiva, el deseo de tener hijos es igual al deseo de poseer riquezas, y el deseo de poseer riquezas igual al deseo de poseer mundos —en ambos casos se trata simplemente de deseos—. Por lo tanto, un brahmán debe dejar de ser un experto e intenta vivir como un niño. Cuando deje de vivir como un niño o como un experto, se convertirá en un sabio. Y cuando deje de vivir como un sabio o como era antes de convertirse en un sabio, se convertirá en un brahmán. Y entonces ya no importará cómo viva porque seguirá siendo solo un brahmán. Fuera de esto, todo es sufrimiento (*Bṛhadāraṇyaka Upanishad* 3.5.1)[135].

La figura del renunciante es un paso importante en el camino para superar completamente el sistema de *varṇa* védico, tal y como lo hará el mayor hombre que renunció a todo, el Buda, pero Yājñavalkya parece vincularlo definitivamente al modelo de los brahmanes. Tendremos que analizar por tanto de qué forma se relaciona la *varṇa* con la relativa ausencia de eticalización en la tradición védica.

Cuando Yājñavalkya decidió dejar a su gente para emprender el camino del renunciante y llevar la vida de un mendigo, habló con sus dos esposas para que entre ambas llegaran a un acuerdo. Una de ellas, Maitreyi, había participado en discusiones filosóficas y le pidió a Yājñavalkya que le diera alguna instrucción antes de que partir. Él intentó explicarle, de una manera un poco confusa para ella, la naturaleza fundamental del ser que no tenía ningún tipo de dualidad, el ser que estaba completo y no tenía ninguna necesidad de entender nada más: «Sin embargo, cuando el Todo se ha convertido en la propia naturaleza *(ātman)* de un hombre, ¿quién está allí para que él vea y cómo?». Concluye:

«Ante esa naturaleza *(ātman)*, uno solo puede decir: "¡No..., no...!" Es incomprensible, porque no se puede comprender. No está en ruinas, porque no se puede arruinar. No lleva nada porque no se sujeta a nada. No tiene límites y, sin embargo, no se estremece ante el miedo ni sufre ningún daño.

Fíjate —¿cómo percibe uno lo perceptible? Aquí tienes, esta es mi instrucción, Maitreyi. Eso es todo lo que hay saber para alcanzar la inmortalidad». Y después de decir estas palabras, Yājñavalkya se marchó. (*Bṛhadāraṇyaka Upanishad* 4.5.15)[136].

Con esa poderosa manifestación de una idea que podría ser análoga a la teología negativa en Occidente, Yājñavalkya dio pruebas de una

135 Olivelle, *Upanisads,* 39-40.
136 *Ibid.,* 71

transformación axial cognitiva en la religión védica. Ahora tenemos que considerar qué aspectos de la tradición védica consiguieron evitar que se desarrollara una eticalización axial.

Después de enseñar que «En el comienzo, este mundo era únicamente *brahman*» (véase el *Bṛhadāraṇyaka Upanishad* 1.4.10 citado antes), el texto continúa diciendo —y para eso utiliza la palabra *brahmán* con el doble significado de realidad absoluta y de lo que por comodidad hemos estado llamando «brahmán», aunque en sánscrito ambos son *brahman*— que el *brahman* no se había desarrollado completamente y por eso «había creado un poder gobernante, una forma superior a sí que se sobrepasa a sí misma». El texto dice así:

> Por lo tanto no hay nada más alto que el poder gobernante. En consecuencia, en la unción de miembros de la nobleza, el brahmán rinde homenaje a un ksatriya postrándose ante él. Brinda este honor únicamente al poder gobernante. Ahora bien, el poder sacerdotal (*Brahman*) es el vientre del poder gobernante. Por lo tanto, si un rey alcanza la cima del poder, al final regresa al poder sacerdotal como si regresara a su propio vientre. (*Bṛhadāraṇyaka Upanishad* 1.4.11)[137].

Difícilmente se podría encontrar un fragmento mejor para definir la alianza entre brahmanes y ksatriyas (*brahmakṣatra*). El texto continúa diciendo que con el objetivo de fomentar su creación, *brahman* avanzó y creó las clases de los vaiśya y los śūdra. De nuevo la idea de que el *varṇa* brahmán «abarca» a los otros —porque es de ese «vientre» de donde surgen los demás—. Entonces el fragmento llega a la siguiente conclusión:

> Él [*brahman*] aún no se había desarrollado del todo. Por eso creó la ley (*dharma*), una forma superior a sí que se sobrepasa a sí misma. Y aquí la ley es el poder gobernante que está por encima del poder gobernante. Por lo tanto no hay nada más alto que la ley... Y la ley no es otra cosa que la verdad (*Bṛhadāraṇyaka Upanishad* 1.4.14)[138].

El *dharma* es un término muy importante en la tradición védica, tan importante en su contexto como *brahman* y *ātman* en los suyos, pero sus significados son muy complejos. Al contrario de lo que puede parecer en la cita inmediatamente anterior, si hay algo que *dharma* no es, es una ley universal.

Para analizar la etimología y el desarrollo de esta palabra me apoyo en gran medida en el magistral debate que Wilhelm Halbfass planteó sobre el *dharma*[139]. Cabe recordar al lector una de las ideas principales

---

137 *Ibid.*, 16.
138 *Ibid.*
139 Halbfass, *India and Europe*, cap. 17, «*Dharma* in the Self-Understanding of Traditional Hinduism», 310-333.

de Halbfass: el material textual que tenemos de la India primitiva es ideológico, no descriptivo, y proviene de un grupo social determinado, los brahmanes, por lo que sin duda expresa sus intereses. Otros grupos debieron pensar de forma distinta pero, hasta el surgimiento del budismo y el jainismo, no podemos saber en qué consistían esas diferencias. Si los ksatriyas pensaron distinto, como debieron hacerlo con seguridad, consideraron que era más diplomático cooperar con los brahmanes antes que desafiarles.

Dharma es un término similar pero no idéntico a *ṛta*, del que hemos hablado antes. Michael Witzel, cuando amplía la idea de que *ṛta* significa algo parecido a «el poder de la verdad activa», señala que no existe ningún equivalente en los idiomas occidentales y que tal vez sea parecido al término egipcio antiguo, igualmente intraducible, *ma'at* (véase el capítulo 5)[140]. Según la tipología que subyace a la teoría de este libro, eso significa que *rta*, igual que *ma'at*, es un término arcaico, no axial, a pesar de que nos tiente otorgarle connotaciones axiales. El término *dharma*, que en el *Rigveda* se encuentra junto a *ṛta* y en gran medida lo sustituye en textos posteriores, está sujeto a la misma confusión: si bien es distinto a *ṛta*, sigue siendo un término arcaico que parece axial. Se convierte en un término axial en el budismo aunque en ocasiones, de manera incipiente, también en la tradición védica, aunque en mi opinión continuó siendo arcaico en el pensamiento indio posterior.

Una clave para diferenciar ambos términos podría ser que mientras *ṛta* aparece siempre en singular en el RV, *dharma* aparece en plural no solo en el RV sino también en los *Brāhmanas*, y en ocasiones incluso más tarde, en el *Mahābhārata*. La primera vez que se utiliza en singular es en los *Chāndogya Upanisad* 2.23.1, y por lo general se traduce como: «Esas son las tres bifurcaciones de la ley»[141], de modo que incluso en singular hace referencia a un plural. La palabra deriva del término *dhṛ*, que significa «soportar», «sostener», «mantener» (nótese que *dharma*, al igual que *ṛta*, es una acción activa, no estática), y en sus primeros usos hacía referencia casi exclusivamente a los rituales religiosos[142]. La conexión con la raíz se encuentra en la creencia de que el ritual «sostenía» o «mantenía» el cosmos, pero los *dharmas* eran un conjunto de rituales que hacían eso de forma distinta y no una idea de ley natural, ya sea física o ética. Según la cosmogonía védica, la separación, la escisión, como la que existía entre la tierra y el cielo, era algo extraordinariamente importante, de modo que la acción ritual del *dharma* incluía tanto la escisión como el sostenimiento. Vale la pena recordar el texto 10.90 del RV que concluía que el sacrificio primitivo que había creado al cosmos había dado lugar a las «primeras leyes rituales», es decir, los primeros *dharmas*, y recordar también que en

140 Witzel, «How to Enter the Vedic Mind?», 12.
141 Olivelle, *Upanisads*, 334.
142 Halbfass, *«Dharma»*, 314, 317.

ese himno no solo se separan las características del mundo natural, sino también las cuatro varnas[143].

Sin embargo, incluso en el *Rigveda*, el significado de *dharma* no era únicamente ritual: ya expresaba un sentido más amplio de «normas», «estatus» o «leyes» éticas y sociales[144]. Y en el desarrollo posterior de la tradición védica, si bien jamás perdió del todo su enorme variedad de referencias, llegó a tener un enfoque muy particular:

> En el hinduismo tradicional, *dharma* es fundamentalmente y antes que nada el *varṇāśramadharma*, el «orden de las castas y las etapas de la vida» que se desglosa en infinitas reglas específicas y que de ninguna manera puede derivar de un principio general de comportamiento. El *varnāśramadharma* distribuye las «obligaciones» a cada casta y etapa de la vida *(svadharma)*; las vincula a ciertos roles o estilos de vida, y las excluye del estilo de vida de los demás; controla su acceso a la representación ritual, a las fuentes del conocimiento sagrado y a los caminos de salvación[145].

Además, el *dharma* no es una «legitimidad universal que se aplica tanto a la sociedad hindú como a otras sociedades» porque no se aplica en absoluto a los *mlecchas*, extranjeros no-*aryas*. Una de las tantas razones por las que esto no sucede es que solo se puede comunicar en sánscrito, el idioma «correcto» para las formas de comportamiento «correctas»[146]. Por lo tanto, parece claro que el *dharma* era arcaico ya desde tiempos remotos.

Esta comprensión del *dharma* no se alcanzó sin desafíos universalistas ni siquiera dentro de la tradición hindú. En el *Mahābhārata* hay fragmentos en los que *ahiṃsā*, lo «sin lesión» o «moderado» de los seres vivos, se considera «el núcleo y esencia del *dharma*»[147]. Los movimientos *bhakti* (piadosos) posteriores se movieron en la misma dirección. Uno de los ejemplos más memorables de un concepto ético y universalista del *dharma* son los decretos del (budista) emperador Aśoka (siglo III a. de C.). Pero esas tendencias no tuvieron demasiada trascendencia hasta tiempos modernos. Hay que recordar que la sección más sagrada de los *Mahābhārata*, los *Bhagavadgītā*, no enseñaban el *ahiṃsā* sino el *svadharma* —el *dharma* adecuado a la propia casta—.... Cuando Arjuna se retrajo ante la tarea de luchar contra sus parientes y tal vez matarlos, su auriga y maestro Kṛṣṇa le señaló que tenía que cumplir su deber como ksatriya —es decir, como guerrero para quien matar era parte de su *dharma*—,

143 *Ibid.*, 317-318.
144 *Ibid.*, 318.
145 *Ibid.*, 320-321.
146 *Ibid.*, 320.
147 *Ibid.*, 316-317.

pero sin sentirse apegado a los resultados y, por lo tanto, sin soportar las consecuencias kármicas de esa acción[148].

Tampoco es que no haya existido una filosofía del *dharma*. La escuela de filosofía Mimāṃsā dedicó grandes esfuerzos a defender el *dharma* como mandato absoluto, como conjunto de órdenes, considerando que el contenido de las órdenes estaba dado en las *Vedas* y que no derivaba de la especulación racional. De hecho, la especulación racional podía tener consecuencias nefastas: como la idea de evitar el mal y hacer el bien era la esencia del *dharma*, podía llevar a un estudiante a tener relaciones sexuales con la esposa de su maestro (una de las transgresiones más severas de las órdenes védicas) con la intención de brindarle placer. Con mucho, lo mejor era obedecer las órdenes tal y como se presentaban sin darles justificaciones racionales[149]. Se podría clasificar a la escuela Mimāṃsā como una escuela filosófica axial (por su sofisticado uso de la argumentación) que defendió un sistema ético arcaico contra la racionalización axial. Mimāṃsā no fue ni de cerca la única escuela de pensamiento en la historia india, pero sí una muy importante e influyente, y sería realmente difícil sostener que cualquier otra obtuvo un grado similar de hegemonía[150].

Esta discusión en torno al *dharma* nos conduce inevitablemente al polémico problema de la casta. En general he intentado evitar el uso del término «casta» por su connotación peyorativa y también porque existe la tradición de utilizar la palabra «clase» cuando se traduce *varṇa* y «casta» solo cuando se traduce *jāti*, término que no he utilizado antes aquí[151]. Se ha debatido sobre las cuatro *varṇas* en una gran variedad de contextos. En los últimos tiempos se ha usado el término *jāti* para designar los miles de grupos hereditarios endogámicos, por lo general diferenciados por su ocupación, y también clasificados a menudo en términos de *varṇa*, aunque los oficios de las *varṇa* por lo general han sido inestables, muy discutidos y, tal vez, cambiantes. Sin embargo Halbfass sostiene que si bien ambos términos no son idénticos, se superponen en los textos primitivos hasta el punto que eran casi el mismo —es decir, se utilizaba *varna* para lo que normalmente entendemos como *jāti* y viceversa—. Además, como ambos se refieren a grupos hereditarios endogámicos y han surgido de la misma clasificación, el sistema de *varṇa* es «el prototipo para aspectos importantes de las castas "reales" [*jāti*]» y por lo tanto «casta» también se puede utilizar para hablar de *varṇa*[152].

148 *Bhagavadgītā* 24 [2] y sigs. en J. A. B. van Buitenen, *The* Bhagavadgītā *in the* Mahābhārata (University of Chicago Press, Chicago, 1981), 73 y sigs.
149 Halbfass, «*Dharma*», 326, 329.
150 *Ibid.*, 333.
151 Véase, por ejemplo, A. L. Basham, *The Wonder at Was India* (Grove, New York, 1959), 148.
152 Halbfass, *Tradition and Reflection*, cap. 10, «Homo Hierarchicus: The Conceptualization of the Varna System in Indian Thought», 352. Halbfass dice que en este capítulo no defiende el famoso libro de Dumont, pero sí está de acuerdo con lo que Dumont llamó «la idea principal» de su libro, es decir, «la idea de una jerarquía separada del poder» (350).

La idea principal de mi teoría es que las castas en la India no tienen ninguna base de fundamento racional. Se puede hablar de división del trabajo, y es cierto que siempre hubo cierta vinculación entre la casta y la ocupación, pero no un vínculo demasiado estrecho. A lo largo de toda la historia india encontramos tanto brahmanes y ksatriyas empobrecidos como prósperos śūdras (que de ninguna manera pueden considerarse sirvientes). La clasificación del *varṇa* se basaba en una calificación religiosa que aparecía únicamente en las *Vedas*, originariamente en el RV 10.90, sin justificarse en más argumentación racional que el *dharma* que las definía luego. Por decirlo de forma más sencilla, los brahmanes podían estudiar y enseñar las *Vedas* y representar sacrificios; los ksatriyas podían estudiar y enseñar las *Vedas*; los vaiśyas podían estudiar las *Vedas*; y los śūdra no podían representar sacrificios ni enseñar las *Vedas*, ni siquiera podían aprenderlas; y no hace falta aclarar que lo que se aplicaba a los śūdra se aplicaba de la misma forma a los que quedaban fuera del sistema de castas. Incluso en el período védico tardío, las ideas sobre la reencarnación, sobre el *saṃsāra* y el *karma*, estaban lejos de haberse desarrollado por completo; pero cuando estuvieron tan arraigadas que ya se las daba por hecho, el sistema de castas fue percibido como algo absolutamente justo —aunque no se pudiera explicar racionalmente— porque el lugar que ocupaba cada persona en el presente estaba determinado por las acciones que había realizado en vidas anteriores, aun cuando no tuviera ni idea de qué acciones se trataba.

También queda claro que la casta no era un interés marginal en las *Vedas*. Los textos revelados están repletos de ideas sobre la casta, entendida no solo como una clasificación social sino también como una manera de pensar todo en el universo. Brian K. Smith ha dedicado un libro entero a la descripción de las distintas formas en que se utilizó el *varṇa* para darle un sentido al mundo: se utilizó para clasificar a los dioses, al espacio, al tiempo, a la fauna y a la escritura, tanto como a la sociedad. Lo resume de la siguiente forma:

> El sistema de *varṇa* era, en síntesis, una ideología totalizadora, término con el que pretendo denominar un sistema de ideas o categorías que explicaban el cosmos y sus partes de forma tal que establecía, protegía y promovía los intereses y preocupaciones de quienes daban esas explicaciones... Una concentración exclusiva en la aplicación social del término *varṇa* puede entorpecer nuestra comprensión del verdadero convencimiento ideológico como sistema de clasificación universalista. [Hemos] evaluado las formas en las que el *varṇa* se podía utilizar para clasificar el universo en varios ámbitos distintos. Sin embargo, el hecho de que el alcance del *varṇa* sea mucho más amplio que la teoría social que contiene no debería desviar nuestra atención del poderoso procedimiento que se llevaba a cabo para defender una diferenciación y otorgar privilegios sociales. El sistema de *varṇa*, como esquema de clasificación multifacético y generalizado, tuvo

> como primer y principal objetivo racionalizar y representar una forma ideal de estructura social jerárquica proyectando esa forma al ámbito de lo supernatural, lo metafísico, lo natural y lo canónico[153].

Igual que el *dharma*, la casta jamás se dio totalmente por sentada en la India, incluso a pesar de la crítica fundamentada que hicieron los budistas y los jainistas. Según el punto de vista ortodoxo, la salvación solo estaba abierta a aquellos que conocían las *Vedas* y a los śūdra se les negaba ese conocimiento. No solo se les negaba la *moksa* (salvación) sino que sus posibilidades de renacer estaban muy limitadas: el conocimiento de los mandatos védicos era imprescindible para que uno renaciera en un «vientre agradable», es decir, en un vientre de un nacido dos veces[154]. De modo que para quienes estaban al final de la fila en términos de calificación religiosa, existía una especie de círculo vicioso. Si se comportaban bien podían renacer en un grupo superior, pero si no contaban con el conocimiento sobre cómo comportarse bien, esa posibilidad estaba seriamente limitada. Había algunos, sobre todo en los grupos *bhakti* tardíos, que se desviaron para divulgar las enseñanzas a todo el mundo, incluyendo a los śūdra y a los sin casta. Y lo que enseñaron no fue el inmenso corpus de mandatos védicos, sino la confianza en la gracia de dios, Shiva, Vishu, Krishna y en las divinidades.

A pesar de la resistencia y de los cambios de tiempo y espacio, el sistema de castas se ha mantenido como base de la organización social india casi hasta la actualidad. La postura conservadora de la escuela Mimāṃsā ha seguido siendo hegemónica. Por eso considero que, a pesar de que la religión upanishádica fue axial y desarrolló varias formas de discurso racional (lingüístico, lógico, matemático, etcétera), los cimientos de la ética y de la sociedad siguieron siendo arcaicos. En cierta forma, esta postura es similar a la que tanto S. N. Eisenstadt como yo desarrollamos respecto a Japón, donde consideramos que las premisas básicas de la sociedad seguían siendo no axiales a pesar de que algunos elementos de cultura axial contaban con una larga trayectoria[155]. El caso de la India es todavía más sorprendente porque allí sucedió una de las mayores transformaciones religiosas del período axial, pero las premisas de la sociedad no siguieron el mismo camino —excepto, evidentemente, en el caso excepcional del

---

153 Brian K. Smith, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste* (Oxford University Press, Nueva York, 1994), 82.

154 Uno podría pensar que los grandes filósofos de los siglos posteriores rechazaron esta exclusión de los śudras, pero no fue así. Tanto Śankara como Rāmānuja estuvieron de acuerdo en que los śudras fueran excluidos del estudio de las *Vedas*. Śankara incluso aprobó la norma de que a los śudras que escuchaban textos védicos se les debía rellenar los oídos con metal fundido. Halbfass, *Tradition and Reflection*, 380-381.

155 S. N. Eisenstadt, *Japanese Civilization: A Comparative View* (Chicago University Press, Chicago, 1996); y Robert N. Bellah, *Imagining Japan: The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation* (University of California Press, Berkeley, 2003).

budismo, que discutiremos más adelante—. También es cierto que todas las sociedades axiales han tenido lo que Eric Voegelin llamó «una hipoteca arcaica»[156]. Todas las sociedades postaxiales de la historia han sido una combinación de elementos axiales y no axiales y tal vez habría sido imposible de otra forma. De modo que no hay que ver el caso de la India como un caso excepcional sino como un ejemplo extremo dentro de una continuidad. Cabe recordar también que el budismo, éticamente mucho más axial que las tradiciones védica, brahmánica o el hinduista, es cien por cien un producto de la historia india, a pesar de que al final no haya sobrevivido en la India[157].

Soy consciente de que la postura que he adoptado me pone en un lugar en el que es fácil acusarme de orientalismo, de «esencializar» la casta. Si ese cargo implica que considero a todas las sociedades «orientales» como desiguales, obviamente no es el caso: en el capítulo 8 he descrito el profundo igualitarismo de la cultura china clásica. Estoy convencido de que las sociedades islámicas también son profundamente igualitarias. Naturalmente estoy hablando de la ideología, como en el caso de la India —porque después de los cazadores-recolectores ninguna sociedad ha sido muy igualitaria en la práctica—. Pero incluso ideológicamente, ni la sociedad china ni la islámica han sido igualitarias en lo referido a asuntos de género.

Ronald Inden, en su libro *Imagining India,* ha escrito la que tal vez sea la mejor defensa contra la esencialización la casta, argumentando consistentemente lo que él considera esencializar. Sostiene que quienes ven la casta como «esencia» de la sociedad india, niegan a los indios la «voluntad» y la capacidad de cambio[158]. En lugar de ver a los seres humanos como actores que determinan su propio futuro, los esencialistas le han quitado la voluntad a los seres humanos y se la han entregado a las instituciones y/o a las ideas internas (¿cultura?). Pero al igual que muchos otros en el debate sociológico sobre la voluntad y las instituciones, no nos dice qué papel tienen las instituciones y la cultura una vez que reconocemos la voluntad humana. Durante todo este capítulo he estado hablando de ideología, incluso de la ideología sobre las premisas básicas de la sociedad, pero en ningún momento he considerado la ideología como un ejercicio de la voluntad. Si, como tiendo a creer, las premisas básicas de la casta en la sociedad india han sobrevivido durante tanto tiempo y a pesar de tantos cambios importantes, seguro que se debe a la poderosa voluntad de los brahmanes intelectuales que han defendido la casta y a los gobernantes

156 Eric Voegelin, *Israel and Revelation,* vol. 1 de *Order and History* (Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1956), 164.

157 Alexander von Rospatt me recuerda que el budismo clásico de la India ha sobrevivido hasta el presente en una única región tradicionalmente india: Nepal, especialmente en el valle de Katmandú. Actualmente solo se puede observar el budismo sánscrito allí. Estoy muy agradecido con Rospatt por esta y muchas otras sugerencias que hizo al texto.

158 Ronald B. Inden, *Imagining India* (Blackwell, Cambridge, 1990), 73-74.

que, en definitiva, han conseguido mantener sus intenciones a pesar de la gran cantidad de protestas y otras manifestaciones de resistencia. Ni las instituciones ni las ideas tienen voluntad propia —tienen que ser constantemente «prolongadas» o «mantenidas» *(dhṛ)* por actores humanos, aunque ninguna sociedad puede operar sin ellas. Como suele ser el caso, no podemos ver ideas/instituciones y voluntad como un juego de suma cero —es «tanto esto como aquello», y no «o lo uno o lo otro».

La India no tiene monopolio en la historia de la opresión: hasta el momento todas las sociedades humanas han reprimido a importantes porciones de su población —excepto los cazadores-recolectores, aunque incluso hasta en ese caso era mejor ser un varón adulto que una mujer o un niño—. Democracia y esclavitud han ido de la mano en los dos mayores ejemplos de democracia, en la antigua Atenas y en Norteamérica en la era moderna, al menos durante bastante tiempo. Nadie se atrevería a negar que la norteamericana ha sido una de las sociedades más represivas de la historia por el modo en que ha tratado a las personas tanto dentro como fuera de sus fronteras. La casta era simplemente la forma que adoptaba la opresión en la India.

Pero Inden da un paso más allá que me gustaría considerar seriamente. Señala que las castas y otras formas de organización, tanto en las aldeas como en las ciudades, incluían una especie de «ciudadanía del sujeto», es decir, reconocían el protectorado del gobernante pero también otorgaban ciertos «derechos» (palabra que utiliza Inden) a ser oídos y tomados con dignidad. Las asambleas locales funcionaban de esa forma para «no privar de derechos» a nadie excepto a las castas inferiores y esas asambleas podían tener representación en la corte[159]. Todo esto me resulta muy lógico. Le da una forma política efectiva a los distintos tipos de particularismos característicos de la sociedad india, entre los cuales la casta es solo uno, aunque el más importante.

Inden tiene la intención de defender la idea de que la razón y la voluntad jugaron un papel en la construcción de la política india, y para hacerlo utiliza el ejemplo del Imperio Rashtrakuta, entre los siglos VIII y X[160]. No obstante, lo que describe es, en mi opinión, una colección de lealtades particularistas, frágiles y divisibles al final, y no, por ejemplo, un Estado fuerte como el que planteaban los chinos. Su aproximación no restringe seriamente la conclusión a la que llegó Romina Thapar:

> Si bien el sistema de linaje [como queda demostrado en las lealtades entre *jāti* y *varṇa*] fue absorbido por el Estado, su identidad no desapareció del todo. Excepto en los niveles más altos, la administración seguía siendo un problema local y el hecho de que no hubiera un proceso impersonal de contratación de funcionarios demostraba hasta qué punto seguían siendo

159 *Ibid.*, 217 y sigs.
160 *Ibid.*, 212-262.

> efectivos los lazos de parentesco. Los códigos legales se basaban principalmente en normas consuetudinarias e incorporaban prácticas locales. A menudo la legitimidad se expresaba a través de rituales que habían pertenecido a sistemas de linaje, como los sacrificios védicos... De este modo el Estado no era un sistema segmentario con una concentración del poder en el centro que se iba deshaciendo hasta convertirse en una hegemonía del ritual en la periferia, porque el sistema estatal no era en sí mismo un sistema unitario, monolítico, que hubiera reestructurado todo el territorio bajo su control, sino que más bien dejaba cierto margen de flexibilidad a las zonas periféricas[161].

Para mí, el hecho de que los Estados «unitarios, monolíticos» (como los que construyó la doctrina legalista en China) hayan sido raros en la India no es «algo malo». Varias características del modelo indio tuvieron que combinarse para limitar las tendencias despóticas tan evidentes en las sociedades antiguas (y no solo en «Oriente»). El hecho de que en la cima de la sociedad, la autoridad y el poder estuvieran repartidos en la alianza entre brahmanes y ksatriyas (*brahmakṣatra*), y que el *dharma* fuera «el poder gobernante por encima del poder gobernante», generó grandes restricciones al poder político arbitrario —el despotismo—. Puede que la consecuencia haya sido un estado relativamente débil —más adelante tendremos que analizar el significado del ideal de un gobierno universal en la tradición indoaria— pero implicó que la gente contara «en el terreno», por decirlo de algún modo, con distintos mecanismos de defensa contra las tendencias racionalizadoras que habrían vulnerado seriamente su estilo de vida o incluso su existencia. Thapar mencionó la importancia de las normas consuetudinarias en la India y cabe recordar que, en principio, el *dharma* incluía normas consuetudinarias siempre que no violaran mandatos védicos y, cuando lo hacía, las incluía en la práctica. Puede que Iden estire demasiado su terminología al hablar de una «ciudadanía» y de «derechos», pero no se equivoca al ver en esas defensas particularistas de las costumbres de vida una suerte de equivalente funcional a esas ideas en un idioma culturalmente distinto. En síntesis, como lastimosamente sabemos por experiencia propia en los siglos XX y XXI, los Estados fuertes no son en absoluto la pura verdad, aunque los «Estados fallidos» son toda-

161 Thapar, *From Lineage to State,* 171-172; en el texto «Cultural Traditions, Conceptions of Sovereignty and State Formation in India and Europe», *Ritual, State and History,* van den Hoek, Kolff y Oort, 493-506, Eisenstadt y Harriet Hartman tratan el tema de la sociedad india apoyando y ampliando el análisis de Thapar. Escriben: «La política india desarrolló características predominantemente patrimoniales, los gobernantes dependían más que nada de la lealtad personal» (499). En su opinión la sociedad estaba formada por redes muy complejas de grupos de adscritos y particularistas que no se parecían en nada a las solidaridades «tribales» limitadas geográficamente, sino que se podían extender a amplias zonas. La solidaridad entre las castas era particularista, pero podía proveer algunos equivalentes funcionales a un tipo más universalista de solidaridad por su capacidad para trascender la geografía local.

vía peores. En el caso de la India tradicional estamos hablando de Estados limitados, no fallidos.

Antes de pasar a discutir el budismo, podría resultar muy esclarecedor comparar brevemente la India y China, sobre todo en cuanto a los valores de sus clases dominantes. En cierta forma se podría comparar a los brahmanes con los confucianos: ambos eran los guardianes del ordenamiento normativo, el *dharma* en el caso de la India, el *li* en el caso de China, y cabe recordar que ambos términos originariamente indicaban el ritual sacrificial, si bien después ambos se ampliaron hasta incluir el ordenamiento normativo como un todo. Pero hay una diferencia extraordinaria en la relación de cada uno con el Estado: los confucianos veían el Estado como la personificación del orden social ideal y por lo tanto su principal vocación era la función pública; los brahmanes creían que el orden social era independiente en gran medida del Estado, aunque este lo defendiera, y su principal vocación era ser maestros religiosos y sacerdotes. Esta diferencia ha llevado a los occidentales a pensar en China como «secular» y en India como «religiosa», aunque se suponía que el Estado chino ideal personificaba los valores religiosos igual que lo hacía el orden social indio ideal.

Pero todavía queda otro asunto que parecería justificar lo que considero una percepción occidental distorsionada: la forma en la que las dos élites se relacionaban con el orden religioso más alto. La expresión tradicional hindú de los tres «propósitos de vida» —*dharma* (deber), *artha* (éxito) y *kāma* (placer)— valía para todos los padres de familia de castas superiores. Pero según Charles Malamoud, esos tres propósitos no se esquematizaban fácilmente en las *varṇas*. Los brahmanes eran los responsables del «*dharma* pronunciado», en sus palabras; los ksatriyas del «*dharma* protegido» y también del «*artha* político»; y los vaiśas del «*artha* económico». El *kāma*, «en el sentido de (deseo de) placer sensual» era común a todas las *varṇas*, pero sobre todo tenía una afinidad fuerte con los ksatriyas, a pesar de que para ellos también podía ser una gran tentación[162]. Aunque China no tuvo una tipología de este tipo, los confucianos eran responsables de la transmisión y de la interpretación del *li*. Pero la tipología india se complicaba con el agregado de una cuarta categoría, *mokṣa* (salvación, liberación). Aunque al principio los brahmanes también tenían prioridad en esto, hubo una gran tensión entre las demandas del *dharma* y las demandas del *mokṣa*, porque una búsqueda seria del *mokṣa* exigía llevar la vida de un renunciante, que era incompatible con la vida de un padre de familia y su principal obligación (al igual que en China) de continuar el

162 Charles Malamoud, «Semantics and Rhetoric in the Hindu Hierarchy of the "Aims of Man"», *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*, trad. David White (Oxford University Press, Delhi, 1996 [1989]), 125, 128. Malamoud traduce los fines como: «orden *(dharma)*, interés *(artha)* y deseo *(kāma)*» (113).

linaje del patriarcado[163]. A finales del período védico hubo controversia respecto a cuál era la prioridad de los brahmanes, si el padre de familia o el renunciante, cosa que veremos más adelante, pero la solución conciliatoria incluida en la idea de *varṇāśramadharma* fue que el padre de familia y el renunciante eran «instancias de la vida» (*āśrama*) sucesivas en la que la etapa de renuncia empezaba al final de la vida, después de que el padre de familia hubiera cumplido con todas sus obligaciones.

Un término análogo a *mokṣa* en la China clásica podría ser uno de los sentidos del *dao*, a saber: el sentido que le daban los daoístas a aquello a lo que uno se unía para conseguir la «salvación». Sin embargo, el significado confuciano de *dao* era muy próximo al significado de *dharma*, es decir, al «camino de los ancestros». Aunque se podría considerar renunciantes a los daoístas porque mostraban muy poco interés por las ocupaciones de la vida cotidiana, lo hacían de una forma muy distinta a la de los indios, más despreocupada, más estética, menos seria, incluso en cierta forma menos «religiosa». Pero hay una similitud más profunda que se ve en el hecho de que a menudo los confucianos y los daoístas eran las mismas personas, lo cual demuestra una división en la vocación dentro de la élite intelectual muy similar a la que había en la India. Solo que en China uno era, como dice el proverbio, «confuciano en la oficina, daoísta afuera». Lo interesante aquí es que la figura del renunciante apareció en la era axial tanto en China como en la India, aunque con una importancia cultural muy distinta. Los casos son menos evidentes en las antiguas Grecia e Israel, aunque no están ausentes: los nazarites en el antiguo Israel y los cínicos (en el sentido técnico del término) en la antigua Grecia, si bien al parecer ninguno fue tan importante durante la transición axial como lo fueron los renunciantes en China y en la India.

BUDISMO

El mundo que se vislumbra en las primeras escrituras budistas es muy distinto al mundo de los *Upanishads*. Es un mundo de reinos poderosos, ciudades enormes, un comercio extendido y grandes riquezas. También es un mundo en el que los renunciantes de distintos tipos se vuelven figuras comunes y entre ellos se desarrolla el debate. Como hemos visto al intentar comprender las condiciones culturales que engendraron los primeros *Upanishads*, no hay una respuesta sencilla que explique por qué en este período posterior creció con tanta fuerza la figura del renunciante. Claramente, en la segunda mitad del primer milenio antes de nuestra era, la sociedad al norte de India, en especial en el valle del Ganges, estaba cambiando rápidamente y los cambios incluían un gran aumento de la población, un comercio en desarrollo, la urbanización y Estados más fuer-

---

163 Whillier, «Truth, Teaching and Tradition», 53.

tes. Pero hay un factor todavía más profundo cuya importancia es difícil de mesurar: durante este período la India experimentó una gran presión desde el noroeste, una presión que no se parecía a la que cada tanto sufría China por parte de los «bárbaros», sino la presión de los Estados fuertes, arcaicos y axiales, en especial del Imperio persa y del helenístico griego. En el mejor de los casos puede que fueran estos quienes impulsaron la formación del Estado indio.

El término «renunciante» tiene una gran cantidad de significados posibles, pero la definición más sencilla en el contexto indio era la renuncia a la vida del «padre de familia» por una vida de ascetismo, que por lo general implicaba una mendicidad itinerante. En el caso de los budistas, la elección de vida del renunciante se llamaba «abandonar el hogar», pero creo que es una buena manera de definir ese rol de forma genérica. A Yājñavalkya, el arquetipo del brahmán renunciante en el *Bṛhadāraṇyaka Upanishad,* se lo retrata dramáticamente cuando abandona la casa y le da instrucciones a una de sus dos esposas. Pero hay una gran diferencia terminológica entre los renunciantes brahmánicos y los no brahmánicos. A los primeros se los llama *saṃnyāsins,* a los segundos *śramaṇas.* A los budistas y a los jainistas jamás se les llamó *saṃnyasins*[164]. En cualquier caso, poco a poco se fue desarrollando una nítida distinción entre *brāhmanas* (a los que nos referimos como brahmanes en este capítulo) y los *śramanas* —renunciantes no brahmánicos—. La palabra compuesta *śramana-brāhmana* fue empleada en las inscripciones del período de Aśoka para hacer referencia a dos grupos religiosos dignos de respeto, pero un siglo más tarde el gramático Patañjali utilizó el mismo término como ejemplo de una palabra compuesta por dos términos totalmente opuestos. Puede que estos problemas terminológicos reflejen tanto la controversia que había dentro de la comunidad de los brahmanes como los conflictos entre el grupo de brahmanes y los grupos no brahmánicos.

Para los brahmanes el tema tenía que ver con el estatus del padre de familia frente al estatus del renunciante, que en última instancia se resolvía a través del sistema *āśrama* de las cuatro etapas en el ciclo de vida: la estudiantil *(brahmacārya),* la de padre de familia *(gṛhastha),* la de ermitaño o morador-del-bosque *(vānaprastha)* y la de renunciante *(saṃnyāsa).* Es a este modo de comprender el *āśrama* como cuatro etapas sucesivas en el ciclo de vida al que se hace referencia cuando se menciona un término fundamental para expresar la cultura hindú, *varṇāśramadharma,* es decir: el orden de las cuatro *varṇas* y las cuatro etapas de la vida. Sin embargo, Olivelle ha demostrado que este modo de entender el sistema *āśrama* es relativamente tardío y que tal vez cristalizó en los primeros siglos de nuestra era.

---

164 En *The Āśrama System,* Olivelle cita varios fragmentos en las épicas en los que «se utiliza el término *śramana* para designar a diversos ascetas brahmánicos» (15, n. 34).

La primera descripción del sistema *āśrama* en los *Dharma śāstra*, textos que datan de los siglos III y II a. de C., la consideran una «libre elección entre los *āśramas*, que se veían como vocaciones permanentes y de por vida»: dentro de la propia carrera estudiantil uno podía optar por convertirse en padre de familia, continuar con el maestro hasta su muerte, transformarse en ermitaño o convertirse en un renunciante[165].

Sin embargo, incluso antes de que se desarrollara la idea del sistema *āśrama*, la tradición admitía la necesidad del estatus de padre de familia. Como dice Olivelle: «Para la ideología védica, la vida religiosa ideal y típica era la del padre de familia casado. El carácter normativo de una vida así estaba relacionado con las dos actividades religiosas más importantes a nivel teológico: la ofrenda de sacrificios y la procreación. Según esta teología, únicamente un padre de familia casado estaba capacitado y autorizado a realizar ambas tareas»[166]. Nunca se resolvió del todo la tensión que había entre los ideales del padre de familia y los del renunciante. El posterior desarrollo del sistema *āśrama* «clásico» intentó resolverla estableciendo que el papel del renunciante fuera apropiado únicamente al final de la vida, después de haber cumplido las obligaciones del padre de familia. El fundamento consistía en que el rol del padre de familia era esencial para todas las *āśramas*. Si no se hacían sacrificios, los ancestros no recibían alimento ni tampoco se sostenía el universo. Sin niños, ningún *āśrama* iba a tener miembros en el futuro. Y si no había padres de familia, nadie alimentaba a los renunciantes[167].

Los teólogos medievales continuaron abordando estas tensiones. El filósofo hindú más importante, Śaṅkara, defendió la legitimidad de la figura del renunciante sosteniendo que los textos que prescribían actividades rituales de por vida no estaban «dirigidos a las personas que están apartadas del mundo sino a aquellos que están llenos de deseos y desean alcanzar el mundo celestial»[168]. Pero a diferencia de la mayoría de pensadores posteriores de esta tradición, Śaṅkara creía que únicamente los brahmanes podían convertirse en renunciantes[169].

En opinión de investigadores como Dumont y Thapar, la importancia del papel del renunciante es que nos permite ver desde afuera toda

165 Patrick Olivelle, «The Renouncer Tradition», *The Blackwell Companion to Hinduism*, ed. Gavin Flood (Blackwell, Oxford, 2003), 277. Para mayor detalle véanse *The Āśrama System* y *Dharmasutras*, de Olivelle.

166 Olivelle, *The Āśrama System*, 36.

167 Olivelle cita algunos ejemplos de dharma para mostrar la firmeza con la que se apoyaba el precepto del padre de familia: «Todas las órdenes *(āśramas)* subsisten con el apoyo del padre de familia» y «Todos los ríos, tanto los grandes como los pequeños, encuentran sitio para el descanso en el océano; de la misma manera, los hombres de todas las órdenes encuentran protección en el padre de familia», en el *Manu*. O: «Hay un único *āśrama*, porque los demás no engendran vástagos», en el *Baudriliya Dharmasutra*. Véase también Patrick Olivelle, *The Origin and Early Development of Buddhist Monachism* (Gunasena, Colombo, 1974), 5.

168 Olivelle, *The Āśrama System*, 242.

169 *Ibid.*, 227.

la tradición y la sociedad que la encarnaba, por decirlo de algún modo. Los renunciantes consideraban la sociedad tradicional como una sociedad imperfecta y no como la única manera en la que se podía vivir la vida, como sugiere la cita anterior de Śaṅkara. Para Dumont, el renunciante es un individuo genuino, con libertad de elección en una sociedad dominada por roles asignados y relaciones particularizadas. En este sentido, el papel del renunciante es una señal de transformación axial, como hemos dicho antes de los primeros *Upanishads*. Sin embargo, en la tradición brahmánica, a pesar de que existen tensiones entre el importante rol «terrenal» del padre de familia y el del renunciante, no se cuestiona el orden terrenal básico en sí mismo —es decir, puede que el renunciante trascienda el *dharma*, pero jamás lo rechaza–. En cierta forma tampoco lo hacen los renunciantes śramánicos, incluyendo a los budistas, pero ellos no lo aceptan. No atacan al orden existente pero lo ignoran en ciertos aspectos importantes e intentan construir una sociedad basada en otros fundamentos. Según Romila Thapar, «los grupos organizados de renunciantes del período posvédico no negaban la sociedad a la que pertenecían ni intentaban cambiarla radicalmente: más bien buscaban edificar una sociedad paralela»[170]. Sugiere que a pesar de que no existía un programa social explícito para el renunciante, entre los renunciantes y la sociedad terrenal había cierta «ósmosis, como un proceso de cambio social»[171].

Vale la pena detenernos un momento a considerar cómo los textos budistas también indicaron un cambio geográfico respecto a los *Upanishads*. Los textos védicos primitivos estaban centrados en Kuruksetra, la zona nororiental entre Punyab y la parte superior del valle del Ganges, y algunas discusiones de los *Upanishads* transcurrían en el centro del valle del Ganges, en Videja y Kosala. En los textos primitivos se consideraba que la región de Magadha, al sur del valle del Ganges, quedaba fuera de las fronteras de la cultura brahmánica ortodoxa, pero en la época de los textos budistas, la sanscritización, en su continua expansión hacia el este y el sur, alcanzó la zona de Magadha. Sin embargo, a pesar de que la presencia de los brahmanes era patente en la zona, la sanscritización era relativamente nueva, por lo que tal vez no sorprenda saber que las sectas *śramanicas* no ortodoxas también estaban presentes para hacer frente a la supremacía brahmánica en un reino importante y en proceso de expansión. Tanto los

---

170 Romila Thapar, «Renunciation: The Making of a Counter-Culture?», *Ancient Indian Social History: Some Interpretations* (Orient Longman, Bashir Bagh, 1978 [1976]), 63. Este es uno de cuatro artículos particularmente útiles para entender el papel de los renunciantes en la historia india. Los otros son: «World Renunciation in Indian Religions», de Louis Dumont en *Religion/Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology* (Mouton, La Haya, 1970 [1960]); «Brahmin, Ritual and Renouncer», de Jan Heesterman, en *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society* (University of Chicago Press, Chicago, 1985 [1964]), 26-44; y «Village and Forest in the Ideology of Brahmanic India», de Charles Malamoud, en *Cooking the World*, 74-91. Heesterman y Malamoud se extienden en el período primitivo; Thapar y Dumont abordan la historia de la India como un todo.

171 Thapar, «Renunciation», 63.

textos budistas como los jainistas registraron varias sectas por el estilo, cada una con un fundador o líder y cada una con una doctrina atractiva para los seguidores. Ninguno de estos grupos sobrevivió, excepto los budistas y jainistas —e incluso los textos jainistas son bastante tardíos, aunque tal vez incorporen material más antiguo—, de modo que únicamente los conocemos a través de estos textos que los trataron de forma poco favorable y probablemente injusta. Lo que tal vez sí sorprenda saber es que entre aquellos grupos había materialistas que creían que no existían ni dioses ni otros mundos, y nihilistas, que creían que la muerte era el punto final porque no existía la vida después de la muerte. Cuesta un poco imaginar cómo hacían los maestros ascetas, los *śramaṇas*, para atraer a la gente a estos credos, pero puede que para algunos fuera un alivio negar todas las creencias religiosas existentes. Como la discusión y el debate entre estos grupos era constante, y en los textos budistas podemos leer extensos registros, se ha comparado esta situación a la época sofista en la antigua Grecia, cuando había una gran controversia entre pensadores que sostenían doctrinas extremadamente heterogéneas.

Pero aquí debemos limitarnos al grupo *śramaṇa* mejor documentado e históricamente más importante, los budistas. La historia del budismo primitivo no es más fiable que la de cualquier otra perspectiva de la religión india primitiva, de modo que voy a construir un tipo ideal basándome en textos que tal vez que sean de distintas épocas y que representan lo que la tradición posterior creyó que eran las enseñanzas de Buda, ya que no podemos tener ninguna certeza de que sean lo que efectivamente enseñó.

Hay algunas cosas razonablemente claras: 1) que el Buda daba por sabidas las opiniones centrales que se habían desarrollado dentro de la tradición brahmánica; 2) que el Buda transformó la tradición que había recibido de forma que completó la transición axial en la India. En palabras de Richard Gombrich, el Buda «revolucionó la ideología brahmánica y eticalizó el universo. No veo cómo se podría exagerar el impacto que tuvo la eticalización que desarrolló el Buda, ya que lo considero un punto de inflexión en la historia de la cultura»[172]. Nuestra tarea consiste en intentar comprender tanto las continuidades como el cambio radical.

Un cambio radical que precedió en cierto modo al resto pero que no podemos desarrollar adecuadamente en los límites de este capítulo y que supuso el doble giro de la igualdad soteriológica fundamental upanishádica: aquí el *ātman* (la propia naturaleza) es igual al *brahman* (realidad última). El Buda negaba que tanto el *ātman* como el *brahman* tuvieran una realidad esencial, reduciendo así la igualdad upanishádica que decía que 1 = 1 para pasar a la ecuación budista 0 = 0[173]. La doctrina *anattā*, lo

---

172 Richard Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings* (Athlone, Londres, 1996), 51.

173 Gombrich, *How Buddhism Began*, 33.

otro-que-yo, se expresa en el mandato de no considerar nada como parte de la propia naturaleza: «Esto no es mío, esto no es yo, esto no soy yo mismo»[174]. Esta es la premisa de la que también dependen las Cuatro nobles verdades.

Por otra parte, el Buda evitó discutir sobre la realidad última del yo y del mundo, y cuando se le acercaron unos monjes y le hicieron preguntas del tipo: «¿Existe (o no existe) un yo» o «¿Es eterno el mundo?», respondió con una parábola que, según el resumen de Steven Collins, relataba la historia «de un hombre traspasado por una flecha que no quería saber el nombre, el apellido, el color de la piel, etcétera, del hombre que le había disparado antes de que se la sacaran. Un hombre traspasado por la flecha del sufrimiento prefiere intentar sacársela antes de hacerse preguntas sobre la naturaleza del universo que le ha causado ese estado»[175]. Tanto Gombrich como Collins destacan que, en este sentido, el Buda fue más un físico que un metafísico, y que sus enseñanzas fueron en última instancia más prácticas y terapéuticas que didácticas, a pesar de que el didactismo no estaba en absoluto ausente en los Sutras budistas.

Al considerar las cosas que el budismo comparte con el brahmanismo y con casi todo el resto de tradiciones religiosas indias, persiste la duda de cuántas de esas ideas recibió el budismo primitivo y cuántas sencillamente contribuyó a formular. Hay tres ideas centrales del budismo que existen de un modo u otro en la tradición anterior: 1) el *saṃsāra* —«la ronda de renacimientos», a menudo llamada reencarnación, la idea de que los humanos y demás criaturas viven durante una serie de vidas que pueden tomar distintas formas en este y en otros mundos; 2) el *karma* —«acción», «retribución moral», la creencia de que las acciones tienen consecuencias en la felicidad o el sufrimiento en esta vida y en las vidas futuras, y que la felicidad o el sufrimiento en esta vida se deben a acciones en las vidas pasadas; y 3) *mokṣa* —«liberación», «emancipación» (por lo general en el budismo se lo llamaba *nirvāṇa*, y en pali, *nibbāna*), estado de liberación de la ronda de *saṃsāra*, la meta religiosa más importante, aunque por lo general se creía que solo la podían alcanzar los renunciantes[176].

---

174 Véase Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism* (Cambridge University Press, Cambridge, 1982), 125. En este libro Collins presenta el registro más completo de *anattā* disponible en inglés.

175 *Ibid.*, 136-137, donde hace referencia al *Majjhima Nikāya* 63.5.

176 Esta caracterización de las tres categorías fundamentales es una condensación de la exposición que hizo Collins en *Selfless Persons*, 29. Un nuevo libro de Johannes Bronkhorst, *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India* (Brill, Leiden, 2007), presenta una perspectiva alternativa y radical sobre el origen de estas tres categorías, sugiere que su origen no se encuentra en la tradición védica sino en una cultura más bien diferente, la del «gran imperio Magadha», que se desarrolló fuera de la órbita védica y que solo gradualmente fue asimilando la tradición védica. No me siento capacitado para evaluar esta hipótesis, que va en contra del resto de fuentes que he utilizado. Los especialistas tendrán que decidir sobre estos asuntos pero, a juzgar por lo que he aprendido de los investigadores en las escrituras hebraicas, el debate en torno a la cronología puede extenderse infinitamente si no existen o si hay muy pocas pruebas fuera de los textos que nos permitan fecharlos como anteriores o posteriores a otros textos.

En cualquier caso, los budistas desarrollaron sus propias interpretaciones de estos términos, por lo general radicalmente distintas a las del brahmanismo o del jainismo, como veremos más adelante. No hay duda de que no nos equivocaremos comenzando a describir la perspectiva budista a través de las Cuatro nobles verdades que se cree que fueron explicadas en el primer sermón del Buda y que sirvieron posteriormente como base para las enseñanzas budistas. Estas Cuatro nobles verdades son muy conocidas pero tal vez convenga dedicarles un pequeño comentario. La Primera noble verdad es que toda existencia es sufrimiento (*dukkha*). La Segunda noble verdad es que el origen del sufrimiento o de la insatisfacción es el anhelo (*taṇha*), el deseo o el apego. La Tercera noble verdad es que la forma de terminar con la insatisfacción es terminar con el deseo, el anhelo o el apego. Y la Cuarta noble verdad es que la manera de terminar con eso es siguiendo el «Noble camino óctuple». Puede que el camino sea exigente pero cualquiera puede dar los primeros pasos, las normas para los seguidores laicos. Pero las enseñanzas básicas del budismo presentan el siguiente debate.

Si bien la palabra «sufrimiento» sirve como traducción del término *dukkha* en la Primera noble verdad, y así se ha traducido tradicionalmente, según los investigadores del budismo esta traducción puede generar interpretaciones erróneas: si a partir de esta Primera noble verdad concluimos que el budismo es una enseñanza pesimista, negativa o fría estaremos cometiendo un grave error. A menudo se sugiere como traducción alternativa la palabra «insatisfacción». Pero la idea de que la vida es *dukkha* no significa que las personas sean infelices todo el tiempo. El sufrimiento común es el dolor físico o mental cotidiano que es lo opuesto a la felicidad o la indiferencia también común. Un sentido más profundo no intenta explicar cómo se siente la gente todo el tiempo sino cómo se pueden llegar a sentir las personas sensatas a través de la reflexión: «El sufrimiento a través del cambio». Es en este sentido que todas las cosas están sujetas a la temporalidad y al cambio; todo momento feliz se acaba. Pero todavía es más importante reconocer la vulnerabilidad y fragilidad de la propia vida, tal y como ilustra la anécdota del joven Siddhartha cuando vio aquello que se suponía que no debía ver: la enfermedad, la ancianidad, la muerte. Puede que ese conocimiento, junto a la idea de que uno renacía eternamente y volvía a vivir todo el *dukkha* una y otra vez, empujara a los más sensibles a buscar una alternativa. Lo que el Buda ofrecía como alternativa superadora, el nirvana (en pali, *nibbāna*), era esquivo e indescriptible, pero a la larga evidentemente preferible a la ronda de *saṃsāra*, la opción de repetir sin cesar vidas insatisfactorias[177].

El Buda predicaba para hombres y mujeres laicos, no solo para potenciales virtuosos religiosos. Ofrecía una manera de liberarse del *saṃsāra* pero también se interesaba por aquellos que no estaban listos para afron-

[177] Estoy en deuda con Collins, *Selfless Persons*, esp. 191-193, por su ilustrativo debate en torno a *dukkha*.

tar la exigente tarea de alcanzar esa liberación. Les expuso un modo de vida que les llevaría a generar vidas futuras más positivas y, tras varias reencarnaciones, a alcanzar por fin el nirvana. Ha habido cierta tendencia a considerar esta posibilidad como una transgresión al «verdadero» budismo o un rechazo a su antigua forma pura, pero hay muchos motivos para creer que no fue así en absoluto. Tal vez el camino era uno, pero a lo largo del trayecto había distintas rutas y distintas vidas, y seguir las enseñanzas del Buda podía ayudar en todas. Tal vez lo mejor para ilustrar esa variedad de alternativas sea tomar algunas ideas prestadas del reciente libro de Charles Taylor, *A Secular Age*.

Taylor sugiere aplicar el término «plenitud» a aquellos que alcanzan una realización religiosa que va más allá del mundo de la vida cotidiana y que les da «algo más» que las satisfacciones ordinarias de la vida. Se compara a la idea de «vacío» o «exilio», a la sensación de que la vida es oscura, fría y no tiene sentido. A menudo quienes sienten ese vacío de forma más intensa son los expertos religiosos, los cristianos occidentales lo han llamado en ocasiones «la noche oscura del alma», y puede ser la idea que desencadena la búsqueda religiosa que acaba en la plenitud o al menos en algo que se le parece. Pero en este punto, Taylor resulta muy útil porque nos recuerda que existe una «posición intermedia» entre la plenitud y el vacío, en la que algunas personas parecen satisfechas, ya que consideran que «es todo lo que hay». Sobre esa posición intermedia (hay que tener cuidado de no confundirla con la habitual caracterización del budismo como camino intermedio entre la búsqueda del placer sensual y la autohumillación), Taylor escribe lo siguiente:

> Encontramos aquí una manera de escapar a las formas de negación, exilio y vacío, sin haber alcanzado aún la plenitud. A menudo asumimos esta posición intermedia cuando llevamos un orden relativamente estable y a veces incluso rutinario en la vida, y hacemos cosas que tienen algún tipo de valor para nosotros; por ejemplo, que contribuyen a nuestra felicidad cotidiana, que son en cierta forma gratificantes o contribuyen a lo que consideramos el bien. O, en el mejor de los casos, las tres opciones: nos esforzamos, por poner un caso, por vivir felizmente con una esposa e hijos mientras practicamos una vocación que consideramos satisfactoria y que además constituye una contribución evidente al bienestar de la humanidad[178].

Agregaría que aquellas personas que han experimentado al menos en una ocasión la sensación de vacío, de la vida como algo oscuro, frío o sin sentido, son quienes tienen más probabilidades de embarcarse en el arduo camino religioso hacia el nirvana, la plenitud final que ofrece el Buda. Pero el Buda también tenía muchas cosas que ofrecer a quienes se encon-

---

[178] Charles Taylor, *A Secular Age* (Harvard University Press, Cambridge, 2007), 6-7.

traban en la posición intermedia, a quienes Louis Dumont se refirió como «hombre-en-el-mundo»: un tipo de vida que no se basaba en el dharma brahmánico, con su particularismo radical, sino en un nuevo sentido del Dharma, la enseñanza del Buda que afirmaba que era muy importante vivir éticamente en este mundo. Esto sirve para explicar que la frase «Toda existencia es *dukkha*» no significaba que los budistas consideraban que la vida cotidiana fuera sumamente desgraciada, sino que aquellos que reflexionaban seriamente sobre la vida podían llegar a la conclusión de que la vida en última instancia era insatisfactoria, a pesar de sus muchas recompensas, y que por lo tanto el Buda tenía mucho que enseñar a quienes no miraban más allá de la vida cotidiana en el presente.

Regresemos a las palabras de Gombrich, un importante investigador del budismo primitivo, cuando dice que el Buda «revolucionó la ideología brahmánica» e intentemos comprender mejor a qué se refiere. Tal vez lo más importante es que Buda rechazó totalmente el estatus hereditario de los brahmanes y de las cuatro *varṇas*. Los brahmanes aparecen con frecuencia en las escrituras budistas, a menudo discutiendo con el Buda, discusiones que suelen resolverse con la conversión del brahmán. La caracterización de los brahmanes suele ser poco favorable: al principio de la conversación parecen groseros, arrogantes y enfadados porque el Buda ha convertido a otros brahmanes, aunque no se los trata con maldad[179]. Más que rencor o rechazo, como mucho se los presenta con algún elemento de satírico o humorístico. Pero al final se acaba destruyendo la hegemonía de la ideología brahmánica, empezando por el estatus de los brahmanes. En palabras de Steven Collins:

> Un ejemplo sencillo es el uso que hacen los textos budistas de la palabra *brāhmaṇa*, «brahmán». Mientras que para el pensamiento brahmánico, haber nacido brahmán en la escala social era lo que otorgaba el mayor estatus religioso (en realidad, el más alto en todo); para el budismo, el que alcanzaba el mayor estatus era el hombre que practicaba los preceptos budistas en plenitud y que, por lo tanto, era el («auténtico» o «verdadero») «brahmán». Es decir, mientras el contenido religioso particular cambia, o incluso se invierte (del énfasis brahmánico en lo social al énfasis budista en la ética), la estructura formal general —en este caso, «ser un brahmán» como valor supremo— sigue siendo la misma[180].

Lo que podríamos llamar un «rechazo amable» del brahmanismo por parte de los budistas fue percibido por algunos escritores brahmanes como

179 En el prólogo a su traducción del *Digha Nikaya*, Maurice Walshe dice que el trato que se da a los brahmanes en los textos budistas «nos recuerda constantemente a la imagen que se proyecta de los Fariseos en el Nuevo Testamento, aunque en ambos casos la descripción tal y como está es, como mínimo, unilateral». *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikāya*, trad. *de* Maurice Walshe (Wisdom, Boston), 22.

180 Collins, *Selfless Persons*, 32-33.

una amenaza mortal: los budistas negaban que toda la autoridad de toda la tradición védica, todos los mismos textos eternos en los que se basaban el brahmanismo y el dharma, y que consideraban esenciales. Además, a través de su doctrina de *ahiṃsā*, la no violencia, los budistas rechazaban el sacrificio, en realidad el asesinato de cualquier ser viviente. Los orígenes de la idea de *ahiṃsā* se pueden encontrar en los textos védicos pero aplicada de forma selectiva y sin intención de anular los sacrificios que se prescribían en esos textos[181]. Ya hemos señalado que los renunciantes brahmanes (*saṃnyāsins*) también rechazaban los sacrificios, los internalizaban de tal forma que los expresaban con palabras y pensamientos pero no en acciones, pero los sacrificios seguían siendo obligatorios para los padres de familia, la base fundamental del orden brahmánico. Un rechazo total del sacrificio solo podía ser percibido como una grave amenaza para el brahmanismo hegemónico.

Gombrich piensa algo parecido respecto a los fuegos rituales —tres o cinco dependiendo de las circunstancias— que eran esenciales para el ritual brahmánico. Una vez más, el *saṃnyāsin* abandonaba el fuego al apartarse del mundo. Y ese era uno de los motivos por los que tenía que mendigar: ni siquiera podía mantener el fogón de la cocina para prepararse su propia comida. Pero el fuego jamás perdió su valor sagrado en el brahmanismo normativo, tampoco el dios del fuego Agni, aunque pasó a ocupar un lugar marginal en la tradición posterior. Una vez más, el Buda radicalizó la postura del renunciante brahmán al utilizar el fuego como símbolo de «las llamas de la pasión, el odio y el engaño» que debían consumirse para alcanzar la salvación[182].

Para aclarar la forma satírica, que no antipática, que tenían los Sutras budistas de tratar a los brahmanes, relataré brevemente la historia de cierto brahmán adinerado e influyente, Sonadanda[183]. El Buda y algunos de sus seguidores han llegado a Campā, donde Sonadanda vive confortablemente. Sonadanda es un hombre que ha dejado de ser joven y proviene de una cuna irreprochable desde hace siete generaciones, tanto por el lado del padre como por el de la madre. Es culto, apuesto y maestro de muchos, de modo que decide visitar al Buda atraído por su gran reputación. Sus amigos brahmanes le recriminan que es el Buda, más joven, quien debe visitarlo a él y no al revés, y que su reputación se verá afectada si emprende la visita. Sonadanda, defendiendo que el Buda es un iluminado, convence a sus amigos de que lo correcto es que sea él quien realice la visita. Pero de camino empieza a preocuparle la idea de que si le hace una

181 Esta enseñanza era compartida por los jainistas e incluso puede que fuera tomada de ellos, que la llevaron a un extremo al que los budistas por lo general no llegaban.

182 Gombrich, *How Buddhism Began*, 68-69. Gombrich señala que la tradición mahāyāna expresó esta idea básica «en uno de los fragmentos más famosos de toda la literatura mahāyāna, la alegoría de [el mundo como] una casa en llamas que aparece en *Lotus Svtra* (capítulo 3)» (69).

183 *Sonadanda Sutta, Digha Nikāya* 4, en Walshe, *The Long Discourses*, 125-132 [versión en español de los traductores].

pregunta al Buda, el Buda le responda que la pregunta es inadecuada; si en cambio el Buda le hace una pregunta a él, pueda suceder que no sepa la respuesta; pero si se sienta y se queda en silencio, quedará mal y sus amigos acabarán despreciándole. Así que piensa: «Si alguien sale mal parado de esta empresa, su reputación se verá afectada y a continuación lo harán sus ingresos, porque los ingresos dependen de lo que obtenemos a través de nuestra reputación»[184].

Sonadanda esperaba que el Buda le hiciera alguna pregunta sobre su propio conocimiento en las tres Vedas, pero el Buda, al intuir su incomodidad, le pregunta: «¿A través de cuántas cualidades los brahmanes reconocen a un brahmán?». Sonadanda está encantado y contesta que a través de cinco cualidades: un brahmán debe tener siete generaciones de buena ascendencia, ser un estudiante versado en los mantras, apuesto, virtuoso y sabio.

El Buda responde: «Y si omitiéramos una de esas cualidades, ¿no sería reconocido como un verdadero brahmán a pesar de poseer las otras cuatro?». Sonadanda responde: «Podríamos omitir la apariencia, ¿qué importancia tiene?». Entonces el Buda contraataca preguntando si se puede apartar alguna otra cualidad para que sean solo tres. Sonadanda responde: «Podríamos dejar de lado los mantras». Una vez más, el Buda pregunta si hay alguna otra cualidad que se pueda dejar de lado de modo que con dos sea suficiente, y Sonadanda responde: «Podríamos omitir la ascendencia». En ese punto los amigos brahmanes de Sonadanda se molestan mucho y le dicen que está entregando demasiado y adoptando la postura del Buda, no la de un brahmán. Sonadanda los hace callar y responde al Buda que las cualidades esenciales de un brahmán son la virtud y la sabiduría. El Buda le pregunta si es posible dejar de lado alguna de esas características y Sonadanda dice: «No, Gotama. Porque la sabiduría se purifica con la moral y la moral se purifica con la sabiduría: donde está una, está la otra, el hombre moral tiene sabiduría y el hombre sabio tiene moral»[185]. Para todos queda claro entonces que Sonadanda ha renunciado a los elementos básicos del credo brahmánico y efectivamente se ha convertido a las enseñanzas del Buda, es decir, al Dharma en su nuevo significado de ética y sabiduría, abandonando el viejo sentido del *dharma* como obligaciones de la casta.

A pesar de todo Sonadanda le pide al Buda que le perdone si no lo reconoce en público como es debido porque, si lo hace, su «reputación se verá afectada y si la reputación de un hombre se ve afectada, también sufren sus ingresos»[186]. Según los comentarios, Sonadanda es «representado como alguien que solo se ha convertido hasta cierto punto»[187]. Igual

---

[184] *Ibid.*, 128.
[185] *Ibid.*, 129-131.
[186] *Ibid.*, 132.
[187] *Ibid.*, 550 n. 169.

que el hombre joven y rico en el Nuevo Testamento, Sonadanda no está dispuesto a abandonar su vida de privilegios a pesar de estar de acuerdo con las enseñanzas del Buda. Muchos otros brahmanes descritos en los Sutras se transformaban en verdaderos seguidores del Buda y alcanzaban el entendimiento. Pero la historia de este breve encuentro entre un brahmán y el Buda refleja el tono de las discusiones en los Sutras y la forma escéptica pero no antipática en la que se supone que el Buda trataba a sus interlocutores. Para nosotros lo importante es señalar que al reducir las cualidades indispensables para ser reconocido como brahmán de las cinco tradicionales a las dos budistas, esta historia es un ejemplo de la eticalización radical de las enseñanzas de Buda.

Desde el punto de vista de la eticalización axial, tal vez la innovación más importante del budismo (aunque también la compartan otras sectas de renunciantes no brahmánicos) fue la necesidad ética de que la enseñanza de la liberación, el Dharma en el sentido budista, fuera posible para todas las personas sin importar su estatus ni su identidad étnica. Obeyesekere señala un momento crucial en uno de los Sutra cuando el Buda se hace consciente de su papel como maestro universal[188].

Tras su larga y ardua búsqueda de la iluminación, el Buda finalmente alcanza el *Nibbāna* y piensa: «El Dhamma que he alcanzado es profundo, difícil de ver y difícil de entender, tranquilo y sublime, imposible de alcanzar únicamente a través del pensamiento, sutil, para que lo experimente un sabio». Piensa que vive en una generación que se deleita en lo mundano y que casi con toda seguridad no responderá a lo que él tiene que enseñarle. Entonces le vienen unos versos a la cabeza que resumen su postura:

> Basta ya de enseñar el Dhamma
> tan difícil de alcanzar incluso para mí;
> porque jamás lo percibirán
> quienes viven en el deseo y el odio.
> Quienes están teñidos de deseos, rodeados de oscuridad
> jamás discernirán este Dhamma ininteligible
> que va en contra de la corriente mundana,
> sutil, profundo y difícil de ver.

Pero de pronto aparece el Brahmā Sahampati y se dirige a él[189]:

---

188 Obeyesekere, *Imagining Karma*, 114.

189 Aunque la palabra *brahmán* en singular no aparece en los Sutras, ni como el bien más alto ni como el absoluto; el término Brahmanes, en plural, se encontraba entre los muchos dioses que los budistas siguieron reconociendo. El hecho de que haya sido un brahmán el que le solicitó al Buda que asumiera la larga y ardua tarea de ser el maestro del mundo es una de las tantas ironías en las que se deleitan los *Sutras*. Tampoco es una ironía menor que la ortodoxia védica limitara la enseñanza de su verdad liberadora a unos pocos, mientras que en este ejemplo el brahmán urge al Buda para que la haga accesible a todo el mundo.

Igual que aquel que ha subido a la cima de una montaña
puede ver más abajo a las personas que están a su alrededor,
así el erudito, el sabio que todo lo ve,
asciende por el palacio del Dhamma.
Que el único que no siente dolor mida esta raza humana,
sepultada por el dolor, derrotada por el nacimiento y la vejez.
Levántate, héroe victorioso, líder de la caravana,
tú que no dudas y vagas por el mundo.
Que el bienaventurado enseñe el Dhamma,
algunos lo entenderán.

El Buda escucha el alegato de Brahmā y «por compasión con los seres vivos» decide asumir la tarea de hacer que sus enseñanzas sean accesibles a todos[190].

Obeyesekere señala que años más tarde, cuando estaba a punto de morir, el Buda reiteró esa intención cuando Māra, «la personificación de las maldades del mundo», le dijo que le había llegado la hora: «No será mi hora, Maligno, hasta que mis bhikkus y bhikkunis [monjes y monjas], laicos y laicas, se hayan convertido en verdaderos discípulos —en sabios, bien disciplinados, instruidos y capaces, custodios del Dhamma que viven según el Dhamma, respetuosos de la conducta apropiada que habiendo comprendido la palabra del Maestro pueden salir a explicarla... y predicar este Dhamma liberador»[191]. Cuando vea que ha cumplido con todo esto y que el Dhamma está disponible para todos, monjes y laicos de cualquier estatus por igual, estará listo para morir.

En los Sutra a menudo se representa al Buda rodeado de muchos monjes y los monjes individuales suelen ser sus interlocutores. Pero con la misma frecuencia también se acercan al Buda los laicos, y entre ellos los reyes, con preguntas o buscando consejo y el Buda habla con todos. A menudo se menciona a los renunciantes solitarios, por lo general con admiración, pero al Buda se lo presenta casi siempre ocupado en una vida social activa tanto con sus monjes como con la sociedad en general. Se lo muestra enseñándole a sus seguidores monásticos cuál es la manera correcta de comportarse en la búsqueda del nirvana, pero con la misma frecuencia se le muestra enseñándole a los laicos el modo correcto de vivir —evita los inconvenientes que pueden acarrear las malas acciones tanto en esta como en siguientes vidas, y los guía para alcanzar una buena vida aquí y una mejor en el futuro, dándoles al fin la posibilidad

190 *Ariyapariyesanā Sutta* 19-21, en *The Middle Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya,* trad. de Bikkhu Bodhi (Wisdom, Boston, 1995), 260-262 [versión en español de los traductores].

191 Obeyesekere, *Imagining Karma,* 114-115. Este fragmento se encuentra en el *Mahāparinibbāna Sutta* (Los últimos días del Buda) 3.7-8. Si se desea consultar otra traducción, véase Walshe, *Long Discourses,* 246-247.

de alcanzar el nirvana, aun cuando esa no sea la principal preocupación de los laicos.

Esa es la razón por la que, a pesar de que el budismo creó el primer sistema monástico completamente desarrollado de la historia religiosa, solo comparable al monacato cristiano posterior, no se lo puede considerar solo como una religión monástica. En gran medida también fue una religión para los laicos, a quienes no se veía como budistas desviados o «populares» comparados a los monjes. Si bien estaban más alejados de la meta que los monjes, en la comunidad se los consideraban compañeros en igualdad de condiciones y en cierta medida los monjes dependían tanto de los laicos como los laicos de los monjes[192]. Ilana Silber ha descrito muy bien el núcleo de esta profunda interdependencia:

> Dado que la disciplina *Vinaya* les prohibía proveerse su propia comida y refugio, los monjes eran arrojados a un estado de dependencia de los laicos y de esa forma se evitaba que se distanciaran de la sociedad. Esta dependencia era mutua, ya que desde el lado de los laicos se decía que un Sangha constituía un «campo de méritos», ya que brindarle apoyo material a los monjes a través de regalos *(dana)* era la manera más efectiva (si no la única) de cosechar méritos para los laicos»[193].

Para Silber ese intercambio no se debe entender como una mágica compraventa de recompensas porque la generosa intención del donante era fundamental para la eficacia del regalo. Los laicos también dependían de los monjes como guardianes de los textos canónicos para la predicación del Dharma del Buda, pero los monjes, comprometidos como estaban con la no violencia, dependían de los laicos para que mantuvieran el orden entre los monjes e incluso para que distinguieran al monje legítimo del parásito egoísta. En síntesis, a pesar de que el Buda y los monjes budistas habían «abandonado el hogar» y no estaban involucrados en las obligaciones familiares, económicas y políticas de los padres de familia, seguían muy ligados a la sociedad en la vida corriente del Sangha.

Si bien la decisión de «abandonar el hogar» marcaba una diferencia importante entre monjes budistas y los laicos, las obligaciones que asumían los laicos budistas se superponían en cierta forma con las que asumían los monjes novatos. Gombrich nos ayuda a ampliar la perspectiva de los Cinco preceptos para los laicos:

---

192 Para un interesantísimo debate en torno a la relación entre el monacato budista y los laicos, véase Ilana Friedrich Silber, *Virtuosity, Charisma, and Social Order: A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism* (Cambridge University Press, Nueva York, 1995). En este libro Silber sostiene que el budismo y el cristianismo son las únicas religiones en las que se desarrolló un verdadero monacato.

193 *Ibid.*, 67.

> Los valores positivos de amabilidad y generosidad caracterizan mejor al budismo que los preceptos morales para los laicos, expresados de forma negativa. Aunque se los suele llamar «preceptos», en realidad se trata de tareas expresadas en primera persona. Son cinco: no quitarse la vida, no robar, no ser impuro (cosa que se define en función de la situación de cada uno), no mentir y no ingerir sustancias tóxicas, porque promueven la despreocupación y por lo tanto el incumplimiento de las primeras cuatro tareas... Sin duda la primera obligación de un budista era ser generoso y el Sangha era el objeto principal de esa generosidad —aunque no el único–. Ser generoso, cumplir las tareas morales y cultivar la propia mente son las tres acciones que mejor resumen el camino budista hacia una buena reencarnación y, en última instancia, hacia la liberación de todas las reencarnaciones[194].

Gombrich continúa describiendo algunas reglas adicionales que se animaba a los laicos a que cumplieran en ciertos días, los primeros de cada nueva fase lunar: «Durante una noche y un día se comprometían a una castidad absoluta, a no comer alimentos sólidos a partir del mediodía, a no adornarse ni asistir a ningún tipo de entretenimiento, y a no utilizar camas lujosas»[195]. Estas normas, junto a los Cinco preceptos, eran idénticas a las obligaciones de los monjes novatos excepto que los monjes además tenían que abstenerse de utilizar dinero. Aunque no era lo habitual, un laico podía comprometerse a cumplir estos mandatos de forma permanente. Por lo tanto, la línea divisoria entre monjes y laicos no eran tan impenetrable como cabía suponer: si bien se esperaba que los monjes estuvieran preocupados por alcanzar el nirvana y los laicos por una mejor reencarnación, estos también pretendían alcanzar finalmente el nirvana.

Desde hace tiempo en Occidente se considera al budismo una religión «racional» (a menudo comparada implícita o explícitamente con el cristianismo), y tanto la religión como las enseñanzas budistas se suelen expresar de forma propositiva, con premisas que llevan a una conclusión. Por eso resulta bastante fácil considerar al budismo una religión axial, tomando la presencia de la «teoría» como premisa de axialidad. Pero al igual que en otros casos axiales, el aspecto «lógico» de las enseñanzas budistas está atravesado por muchos otros tipos de discursos —símbolos y narrativas— que los admiradores occidentales suelen pasar por alto. Las verdades budistas se pueden comprender lógicamente en función del significado de las palabras (es decir, semánticamente), pero para ser «realmente» comprendidas es necesario cambiar la actitud práctica de los oyentes hacia sí mismos y de cara al mundo (pragmáticamente, en el sentido lingüístico)[196].

---

194 Richard F. Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo,* 2ª ed. (Routledge, Londres, 2007), 66.

195 *Ibid.,* 78.

196 Para este punto tomaré prestado el desarrollo de Steven Collins en *Nirvana and Other Buddhist Felicities* (Cambridge University Press, Nueva York, 1998), 282-285.

Incluso en el conciso primer sermón del Buda tras Despertar —el famoso sermón en el Parque de los Ciervos en el que expuso las Cuatro nobles verdades— el Buda hizo hincapié reiteradamente en que por fin las había «entendido plenamente» y «comprendido», de tal modo que el conocimiento y la visión habían crecido en su interior: «Sólida es la liberación de mi mente. Este es mi último nacimiento. No habrá otra nueva existencia». También se dice que mientras estaba dando el sermón, uno de sus seguidores, el venerable Kondañña, despertó plenamente a sus verdades: «Todo lo que está sujeto a un comienzo está sujeto también a un cese»[197]. Comprender las palabras y su conexión lógica era solo el primer plazo; las enseñanzas eran transformadoras cuando penetraban profundamente en la propia conciencia.

Para Steven Collins, si bien el pensamiento sistemático ha sido siempre importante en las enseñanzas budistas, ha ido siempre acompañado también por la narrativa y el pensamiento simbólico. Cuando resume los vínculos entre estos tres tipos de razonamiento (presentes en todas las religiones axiales), Collins considera que la «imaginería es el puente, la mediación» entre lo sistemático y lo narrativo:

> Las dos imágenes más comunes del nirvana han sido tradicionalmente la extinción del fuego y la ciudad. El pensamiento sistemático budista presenta una disposición estática de las ideas que se conectan a través de relaciones lógicas y no cronológicas; en cambio la narrativa, ya sea del conjunto global del texto-maestro o de las historias que se cuentan dentro de los propios textos, está necesariamente estructurada de forma cronológica. La imaginería del fuego está integrada al vocabulario del pensamiento sistemático, en el que existe el concepto de nirvana; pero además tiene una dimensión cronológica, encarnada en verbos o ideas verbales dentro de la imagen: es propio del fuego el *apagarse* o *extinguirse*. Esta dimensión temporal es, en el microcosmos, igual que la que existe en las historias a mayor escala y en las historias en las que el pensamiento narrativo contextualiza tanto el nirvana temporal como el atemporal. De modo que la imaginería no solo es intrínseca al vocabulario budista (apego-combustible, nirvana-extinción), sino que además contiene —dentro de la cáscara de una nuez o, por usar una metáfora del sur de Asia, como la forma de una semilla— el movimiento narrativo que pasa del sufrimiento a la resolución y el cierre donde se encuentra el valor sintáctico del nirvana. Puede que la ciudad del nirvana sea un objeto estático de visión textual; pero en la idea de la ciudad como destino final de un viaje, como última estación de un camino —algo, una vez más, que es intrínseco al pensamiento sistemático budista—, también persiste una versión microcósmica de todo el patrón narrativo del bu-

[197] Bikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the* Samyutta Nikāya (Wisdom, Boston, 2000), 1846. El sermón en el Parque de los Ciervos se encuentra en el *Samyutta Nikāya* 56.11 [versión en español de los traductores].

dismo. De esta forma el camino de la salvación es, tanto en la imagen como en el patrón narrativo, un viaje en el tiempo desde la ciudad del cuerpo efímero hasta la ciudad del nirvana eterno e inmortal: la ciudad sin miedo, como aparece en uno de los primeros textos en utilizar esta imagen. Las imágenes ponen en marcha la lógica del concepto: cuando hay movimiento, hay extensión temporal, y si hay extensión temporal hay narrativa[198].

Para redondear el revelador esfuerzo de Collins por capturar el principal interés de la devoción budista, regresemos a su texto para comprender cómo se ha colado la palabra «sintáctico» en la cita anterior:

> Tanto el concepto como la imaginería del nirvana terminan, intencionadamente, en un silencio aporético. El nirvana es el punto (fase) final de la historia budista, el momento en el que la imaginación narrativa alcanza su fin. Pero ese final da más la sensación de una conclusión que de una simple suspensión. El nirvana es un momento dentro de una dinámica discursiva o práctica, un elemento formal de cierre en la estructura imaginativa, textual y ritual budista. Es en este sentido que quiero decir que el nirvana tiene un valor tanto sintáctico como semántico: es el cierre que estructura el todo[199].

A continuación, Collins aplica su idea de la paradigmática narrativa de la liberación budista a la historia del Buda Gautama. «Para cualquier individuo, el desenlace de la narrativa de la liberación espiritual —en una escala cósmica, el *Bildungsroman*— es tanto el descubrimiento de la Verdad como el cambio del ser... Cuando el Santo comprende la verdad, no solo significa que él o ella han adquirido sencillamente un nuevo conocimiento, sino que ese conocimiento instaura un nuevo estado o condición existencial»[200]. Respecto a la idea del nirvana sobre la cuestión fundamental del silencio, cuando todo lo que uno puede llegar decir parece inútil,

---

198 Collins, *Nirvana,* 284. Para conocer un poco mejor la idea de nirvana de Collins —desde la perspectiva lingüística— tanto sintáctica como semántica y pragmáticamente, véase más adelante. Kenneth Burke ha escrito un ensayo que avanza en la dirección opuesta a la de Collins pero llega a la misma conclusión: la intercambiabilidad entre el pensamiento sistemático y el narrativo, con la significativa diferencia de que uno es atemporal y el otro, necesariamente temporal. En opinión de Burke, si bien los tres primeros capítulos del Génesis, la historia del jardín del Edén, tienen forma narrativa podrían reformularse de manera «filosófica», es decir, a través de formas proposicionales atemporales presentadas como consecuencias lógicas que inevitablemente siguen a la postulación de una idea de orden. Véase Burke, «The First Three Chapters of Genesis», *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* (Beacon Press, Boston, 1961), 172-272.

199 Collins, *Nirvana,* 243.

200 *Ibid.,* 243-244. Todo este análisis en torno al «conocimiento» indispensable en el Camino budista, no solo como instancia cognitiva sino también afectiva y conductual, proviene en gran parte del libro de Collins. Para profundizar en la idea del conocimiento budista como una habilidad que se alcanza y no como un simple hecho, véase el resumen que hace Collins en *Nirvana,* 153.

los budistas siempre han regresado al Buda pero no de la forma en la que solemos comprender la adoración —dadas las asociaciones que el término tiene con las religiones abrahámicas— sino como una instancia de lo que la enseñanza entera predica. Como dijo el propio Buda: «Quien vea el Dhamma me verá a mí; quien me vea a mí, verá el Dhamma»[201].

Por lo tanto la enseñanza budista fundamental, contenida ya en las Cuatro nobles verdades, es el camino que va del sufrimiento al nirvana, expresado en un pensamiento tanto sistemático como narrativo e incluso en símbolos como el fuego que se extingue. En tanto que esta enseñanza pasaba por alto todas las distinciones de nacimiento y proclamaba la igualdad de los seres humanos en su capacidad para seguir el Camino, era una enseñanza revolucionaria para aquella sociedad india primitiva, que había descansado plenamente en el nacimiento y el linaje. Pero como ha señalado Romila Thapar, el Buda no llamó a un derrocamiento revolucionario de las instituciones existentes; sino que más bien intentó establecer una sociedad paralela, proclamando un estilo de vida alternativo que con el tiempo creció por su atractivo y no por medio de la conquista. La creación del Sangha, la orden de monjes budistas, fue fundamental en el establecimiento de esa sociedad paralela.

Según Patrick Olivelle, a pesar de que el Buda se había rodeado de seguidores que habían renunciado al mundo, el crecimiento del Sangha como «organización formal» basada más en la aceptación de las reglas y obligaciones universales que, como sucedía en casi todas las organizaciones de la época, en lazos particularistas[202], sucedió de forma muy gradual[203]. Al principio el llamamiento a abandonar la casa tenía como fin convertirse en un simple mendigo ambulante. Pero durante la temporada de lluvias se volvió más cómodo tener a todos los monjes reunidos juntos en comunidades temporales durante unos cuatro meses, y después que cada uno siguiera su camino. Poco a poco esas comunidades se fueron convirtiendo en permanentes y los monasterios budistas en algo común, a menudo asentados en los alrededores de las ciudades.

El monacato budista era notablemente menos jerárquico que el monacato cristiano. El Buda se negó a designar un sucesor diciendo que lo único que necesitaban los monjes era el Dhamma. La jerarquía era mínima incluso dentro de los monasterios y por eso se intentó mantener el orden desarrollando un elaborado conjunto de reglas monásticas, el *Vinaya*. Cada monje debía perseguir el Camino por sí solo pero la relación entre el maestro y el discípulo era muy importante y dio origen a distintos linajes educativos; puede que las fracturas entre esos linajes haya conformado las bases estructurales de las divisiones «sectarias». El Sangha no se consideraba en absoluto un modelo para la sociedad y deliberadamente

201 *Ibid.*, 245.

202 Para saber más sobre esta caracterización weberiana del Sangha, véase Collins, *Nirvana*, 558.

203 Patrick Olivelle, *The Origin*, parte 2: «The Growth of Buddhist Cenobitical Life», 35-77.

se mantuvo a cierta distancia; pero, como hemos visto, la naturaleza un tanto amorfa del monacato budista requería un vínculo estrecho entre los monjes y los patrocinadores laicos, por lo general reyes, altos rangos o comerciantes adinerados. Si se hizo el esfuerzo de crear algo parecido a una comunidad paralela al orden social existente, esta no consistía únicamente en monjes sino en la unión de monjes y laicos.

A pesar de haberse convertido en una de las mayores religiones misionarias y haberse extendido prácticamente por todo el sudeste y este asiático, el budismo fue absorbido en la India por el hinduismo sin dejar huella, lo cual resulta en cierta forma incomprensible[204]. Hasta qué punto lo absorbido cambió a quienes lo absorbieron es algo que deben preguntarse y discutir los investigadores. Lo que no se puede negar es la presencia de cierto grado de universalismo ético evidente en los principales movimientos teístas posteriores dentro del hinduismo, y apenas prefigurado en la tradición brahmánica.

La religión y la política según el budismo

Las enseñanzas del Buda son claramente posvédicas y apenas una manifestación de una sociedad, en especial de una forma de gobierno, que también es posvédica, lo que nos recuerda que hay algo en lo que la India jamás es «posvédica». Magadha, uno de los centros del budismo primitivo, encarnó una nueva forma de gobierno —más grande, más centralizada, con una idea de realeza y gobierno un poco distinta de la predominante hasta entonces—. Los propios textos budistas muestran indicios de los cambios culturales, sociales y políticos, pero además hay otros textos importantes que tenemos que considerar aunque sea brevemente. Tal vez los más importantes sean las grandes épicas, el *Rāmāyaṇa* y el *Mahābhārata* —que, a pesar de ser muy distintos a la *Ilíada* y la *Odisea,* tienen una clara estructura épica—, pero también textos como el *Dharmaśāstra* de Manu y el *Arthaśāstra* de Kautaliya. Estos textos no se pueden fechar con precisión y lo más probable es que contengan materiales de distintas épocas, pero su formato actual está fechado entre los últimos siglos a. de C. y el primero de nuestra era.

También debemos prestar atención no solo al crecimiento de las monarquías centralizadas sino a la creación de lo que únicamente se podría denominar un imperio: la dinastía Maurya (321-185 a. de C.), fundada en Magadha por Chandragupta Maurya y que alcanzó su máximo esplendor con Asóka (304-232 a. de C; r. 273-232 a. de C.), su gobernante más famoso. Chandragupta fundó la dinastía casi exactamente cien años antes de que Qin Shi Huang fundara la primera dinastía imperial en China, pero sus destinos fueron muy distintos. A la dinastía Qin le siguieron una di-

204 Excepto el budismo sánscrito en Nepal que he mencionado antes.

nastía imperial tras otra —con algunos quiebros importantes— durante más de 2.000 años hasta 1911 y la mayoría gobernó casi todo el territorio que hoy llamamos China. Pero tras la caída de la dinastía Maurya, la India siguió dividida durante la mayor parte de su historia posterior, porque ningún otro régimen consiguió alcanzar de nuevo el tamaño del imperio Maurya, si bien su unidad cultural compite sin duda con la china, donde la unificación política no fue un prerrequisito.

Probablemente Asóka fue el gobernante más innovador en la historia de la India pero, por motivos que analizaremos más adelante, ha sido olvidado prácticamente en todos lados excepto en los textos budistas. Sus inscripciones, los primeros ejemplos de escritura en la India, minuciosas y repletas de material interesante, fueron escritas con un alfabeto y un léxico que se volvieron ilegibles al poco tiempo y hasta épocas muy recientes. Asóka no fue tan olvidado como Akenatón, pero su ausencia en los registros históricos posteriores llama la atención dada la importancia histórica que tuvo. Pero su presencia se intuye en todos los textos que otorgan a ese período un papel muy creativo en la religión y el pensamiento político indio.

Para comprender los cambios que se produjeron en los siglos anteriores y posteriores al ingreso en nuestra era, tenemos que estudiar más de cerca el reino de Magadha. En las referencias más antiguas se lo describe situado más allá del límite de la cultura védica, habitado por bárbaros aunque, como vimos antes, el proceso de expansión del sánscrito lo había alcanzado en tiempos del Buda, en torno al siglo V a. de C. Con los gobiernos de Bimbisāra y de su hijo Ajātaśatru, Magadha se convirtió en el principado que dominaba el valle del Ganges y desarrolló una forma de gobierno sumamente distinta a la de las épocas anteriores. Lo que apenas llegamos a discernir, sobre todo a partir de fuentes budistas y jainistas, es que se trataba de un nuevo grado de centralización y del surgimiento de un rey con mayores poderes. Hasta aquí hemos visto una larga transición desde los cacicazgos y jefes supremos hasta un incómodo Estado primitivo durante la primera mitad del primer milenio a. de C. Hemos visto que el Estado primitivo dependía en gran medida de un sistema ritual complejo que se centraba en la familia gobernante pero que permitía la participación de otros linajes aristocráticos, y que era muy dependiente también de la alianza entre ksatriyas y brahmanes.

Pero en algún momento a mediados del primer milenio a. de C. y de una forma evidente en la ciudad Magadha, la figura del rey pudo concentrar más poder en sus manos, depender menos de las eminencias locales y más de los funcionarios elegidos de entre los miembros del linaje real o de los linajes estrechamente dependientes, y recibir lo que deberíamos llamar impuestos y no tributos, como en épocas anteriores. Se seguían representando los grandes rituales de la realeza pero cada vez con menos frecuencia y de forma más exclusiva, únicamente para los miembros del linaje real. Los brahmanes seguían siendo figuras importantes y respe-

tadas, pero tras el surgimiento de los budistas, los jainistas y otros grupos, ya no podían reclamar un acceso exclusivo a lo sagrado. Tanto al rey Bimbisāra como a Ajātaśatru se los proclamaba patrones de sus religiones en los textos budistas y jainistas, aunque en esos mismos textos se los retrataba junto a consejeros brahmanes y en ningún momento eran presentados como «fundadores» de ninguna religión. La recién expandida Magadha estaba menos atada a las viejas expectativas y más dispuesta a la experimentación, tanto en el ámbito político como en el religioso, de lo que lo habían estado los regímenes anteriores. Fue el semillero de todo lo que iba a venir a continuación[205].

Bimbisāra y Ajātaśatru habían extendido tanto los dominios en torno al siglo V antes de nuestra era (todas las fechas son provisionales) que Magadha pasó a incluir toda la zona inferior del valle del Ganges y el territorio contiguo hacia el norte y el este. La dinastía Nanda que le siguió y gobernó durante la mayor parte del siglo IV a. de C. extendió significativamente el dominio de Magadha hasta que alcanzó la costa oeste, cubriendo así el subcontinente desde la bahía de Bengala hasta el mar Arábigo. Pero fue la dinastía siguiente, la Mauryas, la que creó un imperio que abarcó casi todo el subcontinente, incluyendo algunas zonas de lo que hoy es Paquistán y Afganistán, dejando afuera únicamente las regiones que quedaban más al sur, aunque puede que estas aceptaran algún tipo de estatus tributario en relación a los Mauryas. El fundador de la dinastía, Chandragupta Maurya, derribó al último de los Nandas en el año 321 a. de C. Según la tradición, la toma de poder de Chandragupta fue planeada por su consejero Kautaliya[206], que más tarde se convirtió en su primer ministro. A Kautaliya se le atribuye la autoría de un importante texto sobre el arte de gobernar, el *Arthaśāstra*. La versión que nos ha llegado indudablemente contiene material posterior, aunque puede que algunas partes provengan de la época de Maurya y tal vez incluso del primer ministro de Chandragupta. Chandragupta extendió el territorio de Magadha, al igual que su hijo Bindusāra, que completó la conquista de todo el territorio excepto de una zona importante al sur de Magadha, Kalinga. El hijo de Bindusāra, Aśoka, sucedió a su padre en el año 278 a. de C. (todas las fechas son aproximadas) tras un ínterin en el que probablemente asesinó a uno de sus hermanos, tal vez más, para alcanzar el trono, y fue Aśoka quien dio al imperio su forma geográfica final tras la conquista de Kaliṅga unos años más tarde.

Sabemos más de Aśoka que de cualquier otro gobernante anterior y durante un largo período posterior gracias a la gran cantidad de inscripciones

---

205 Véase Hartmut Scharfe, *The State in Indian Tradition* (Brill, Leiden, 1989), cap. 6: «A Synthetic View of the Development of the State in India» para un buen resumen breve de esta historia.

206 Uso la ortografía de Kautaliya que eligió Romila Thapar en su importante libro *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, edición revisada con nuevo epílogo (Oxford University Press, Delhi, 1997). Este nuevo epílogo analiza las investigaciones desde la primera edición en 1961 hasta la publicación de la edición revisada. Otros autores prefieren la ortografía kautiliya.

en piedras y pilares dispersos por todo su imperio en las que habla con su propia voz. Las inscripciones de Aśoka son las muestras de escritura más antiguas supervivientes en la India y algunos investigadores creen que la escritura india más antigua fue inventada durante la cancillería de Aśoka. Cabe recordar que los indios llevaban bastante tiempo en contacto con pueblos que utilizaban la escritura a través de la frontera noroeste —los persas, que habían controlado algunas regiones al noroeste de la India durante el Imperio aqueménida y más recientemente los griegos, en el siglo IV a. de C. Alejandro Magno invadió el valle del Indo en el año 326 a. de C. y a este le siguieron una cantidad de pequeños Estados griegos que conquistó Chandragupta Maurya, pero el sucesor de Alejandro en Siria y Mesopotamia, Seleuco I Nicátor, invadió India en el año 305, disputándole a Chandragupta el control de las regiones que antes habían sido controladas por los persas y recientemente gobernadas por los griegos. Seleuco no tuvo éxito y celebró un tratado con Chandragupta en el año 305 a. de C. en el cual cedía territorio a cambio de 500 elefantes de guerra. El hecho de que el Imperio Maurya, el imperio más grande jamás visto en la India, sucediera poco después de la creación del imperio de Alejandro, el imperio más grande en el Mediterráneo y Oriente Medio hasta entonces, es sin duda un dato importante, como lo fueron las relaciones diplomáticas constante entre los Maurya y los Estados de Alejandro, herederos de los helenísticos. Tal vez la invención de la escritura en la India sea un ejemplo de lo que los antropólogos llaman «difusión por estímulo»: los Mauryas no asumieron un alfabeto extranjero sino que inventaron uno propio. Otra explicación, tal vez más convincente, establece que la escritura india se desarrolló a partir de la escritura en arameo utilizada como una suerte de lengua franca en Persia y en el noroeste de la india en la época[207].

Ateniéndonos solo a las fuentes más fiables, es decir: a sus propias palabras en las inscripciones, podemos concluir varias cosas: que en cierto momento Aśoka se convirtió en adepto al budismo, que su conquista de Kaliṅga fue sangrienta, que implicó la pérdida de muchas vidas entre los combatientes y no combatientes y un gran sufrimiento de la población civil, que se arrepintió de la violencia de su conquista y que posteriormente renunció a la guerra y se dedicó a gobernar siguiendo el *Dhamma*, no la violencia[208]. Los edictos estaban escritos en prácrito, el idioma más hablado al norte de la India que derivaba del sánscrito clásico, al igual

---

[207] Romila Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300* (University of California Press, Berkeley, 2004), 162-163. Voy a usar las cursivas para distinguir el *Dhamma* de Aśoka del Dhamma budista.

[208] Este apartado sobre Aśoka y sus enseñanzas se basa fundamentalmente en el libro *Aśoka* de Thapar, incluso en su traducción de los edictos en el apéndice 5 [versión en español de los traductores]. Además del epílogo de ese libro, que abarca las investigaciones hasta 1997, el tratamiento que hace de Aśoka en *Early India,* a pesar de ser muy breve muestra sus opiniones hasta el año 2002, cuando fue publicado por primera vez.

que el pali, idioma del primer canon budista al que estaba estrechamente vinculado. Tanto en prácrito como en pali, el «dharma» sánscrito se había transformado en el «dhamma». Sin embargo, sería un error leer el *Dhamma* de Aśoka de la misma manera que el Dhamma del Buda, como hicieron algunos de los primeros estudiosos de los edictos. Si bien es cierto que Aśoka dirigió algunos edictos a sus compañeros budistas, por el contenido queda claro que su *Dhamma,* la enseñanza que intentaba comunicar a través de los edictos, era, por así decirlo, aconfesional, estaba dirigida a todos los creyentes y pretendía transmitir valores comunes a todas las religiones de la época. Sobre todo, Aśoka enseñaba que se debía el mismo respeto a los *śramaṇas* (monjes budistas pero también monjes de otras sectas) y a los *brāhmaṇas* (brahmanes), e incluso cambiaba el orden de estos términos en distintos edictos.

El *Dhamma* de Aśoka se puede ver como una suerte de propaganda política, aunque el contenido tenía cierta naturaleza religiosa. Evidentemente Aśoka no inventó la propaganda política y sus inscripciones tal vez seguían el modelo de las inscripciones en roca de los gobernantes aqueménidas. Pero hay importantes diferencias en el contenido: por ejemplo, la inscripción de Behistún del gran rey aqueménida Darío I (549-486 a. de C.), que repetía los pronunciamientos de varios gobernantes anteriores, empezaba diciendo: «Yo soy Darío, el Gran Rey, Rey de Reyes, Rey de Persia, rey de las naciones»[209]. Aśoka en cambio era relativamente modesto y casi siempre se refería a sí mismo apenas como «el amado de los dioses, rey Piyadasi (su nombre personal)». La larga inscripción de Darío continuaba haciendo un recuento de las difíciles circunstancias que rodearon su ascenso al trono y después se extendía en sus numerosas conquistas, particularmente en la violenta supresión de una larga serie de revueltas y en el terrible destino de los rebeldes, con la evidente intención de advertir a posibles rebeldes para que no repitieran el intento en el futuro. Al leerla uno tiene la sensación de que toda la inscripción está empapada en sangre y violencia.

Prácticamente la única referencia a la guerra que aparece en las inscripciones de Aśoka es cuando expresa su arrepentimiento por la conquista de Kaliṅga, lo que aparece en varias localidades excepto, notablemente, en la propia Kaliṅga, donde el recuerdo de la guerra debía haber marcado demasiado a los habitantes como para escucharan sus remordimientos. Las inscripciones de Aśoka estaban tan consagradas a la paz como las de Darío lo habían estado a la guerra. Por ejemplo, el VI edicto sobre roca dice:

> Creo que mi deber es fomentar el bienestar de todo el mundo, y los medios para conseguirlo son el trabajo duro y el tratamiento de los asuntos. De

[209] Véase el artículo «Full Translation of the Behistun Inscription» en la web de Wikipedia.

> hecho, no hay mejor trabajo que fomentar el bienestar en el mundo entero. Sean cuales sean mis mayores obras, las he hecho para pagar mi deuda con todos los seres. Trabajo para su felicidad en esta vida, de modo que en la próxima puedan alcanzar el cielo. Con este fin se ha tallado esta inscripción del *Dhamma*[210].

Aśoka mostró su preocupación por la salud y el bienestar de sus súbditos describiendo algunas buenas obras, como la mejora de las carreteras mediante la plantación de banianos para que dieran sombra y la instalación de pozos y paradores de descanso cada dieciséis kilómetros para que los hombres y los animales se refrescaran[211]. Pero insistía en que el mayor obsequio que podía dar era el propio *Dhamma*:

> Ningún obsequio es comparable al obsequio del *Dhamma*, la alabanza del *Dhamma*, el compartir el *Dhamma*, la hermandad en el *Dhamma*. Y esto es comportarse bien con los esclavos y los sirvientes; obedecer a la madre y al padre; ser generoso con los amigos, los conocidos y los parientes y con los *śramanas* y brahmanes; y abstenerse de asesinar seres vivos... Con ello este mundo se beneficia y, en el siguiente, habrá un mérito infinito, a través del obsequio del *Dhamma*[212].

Aunque el *Dhamma* de Aśoka estaba claramente en deuda con el budismo, fue planeado como una enseñanza general, no sectaria. Una de las principales preocupaciones de Aśoka era la tolerancia religiosa:

> Pero el amado de los dioses nos considera los obsequios de honor tan importantes como el desarrollo fundamental de todas las sectas. Para eso se basa en el control del propio discurso, de modo de no exaltar la propia secta ni menospreciar la de otro en situaciones inapropiadas. Uno debe honrar en cada ocasión la secta del otro porque al hacerlo aumenta la influencia de la propia secta y beneficia a la del otro, mientras que si actúa de otra forma uno reduce la influencia de la propia secta y perjudica la del otro... Por lo tanto, se recomienda la armonía para que los hombres puedan escuchar los valores que unos y otros los practican[213].

Por ejemplo, a menudo Aśoka elogiaba la no violencia, *ahiṃsā*, un valor absoluto del budismo, pero se trataba de una no violencia moderada que admitía excepciones. En general no se debían matar animales como alimento, pero era lo correcto en algunos casos. La pena de muerte se seguía aplicando a ciertos crímenes. Incluso en lo relativo a la guerra, a pesar de

210 Traducción de Thapar en *Aśoka*, 253 [versión en español de los traductores].
211 En el pilar edicto VII, traducido en ibíd., 265.
212 En el edicto sobre roca XI, traducido en ibíd., 254-255.
213 En el edicto sobre roca XII, traducido en ibíd., 255.

que la conquista quedaba descartada, el castigo a las tribus problemáticas del bosque, por ejemplo, seguía siendo válido. Hay que recordar que la no violencia era un valor cada vez más general, la versión más extrema se encontraba entre los jainistas, pero también era ampliamente aceptada en el incipiente hinduismo. Un elemento central del *Dhamma* de Aśoka que lo vinculaba al budismo, aunque no de forma sectaria, era su universalidad. No mencionaba absolutamente nada sobre el *varṇa*, las obligaciones que se desprendían del estatus de nacimiento. Uno tenía que respetar a los brahmanes igual que tenía que respetar a los ascetas de distintos tipos, y esta no era una obligación de una casta específica. Los textos no budistas que hablaban del *dharma* también daban consejos generales que se aplicaban a todo el mundo, pero iban acompañados por un fuerte énfasis en las obligaciones particulares de las distintas castas. Estas enseñanzas estaban absolutamente ausentes en el *Dhamma* de Aśoka. Aunque no podemos decir que el *Dhamma* de Aśoka haya sido secular —estaba tan preocupado por las vidas futuras como lo estaba de la actual—, ante todo era político, establecía las bases del tipo de sociedad correcta que Aśoka intentaba crear y que, hasta donde podemos ver, exitosamente creó al menos en parte. Tras el episodio Kaliṅga, su largo reinado fue pacífico.

Pero el esfuerzo de Aśoka por difundir el *Dhamma* no se limitó a grabar consejos. También designó a una serie de funcionarios conocidos como *dhamma-mahāmattas*, cuyo deber era difundir las enseñanzas no solo dentro del reino sino también más allá de las fronteras, como las misiones a las que enviaban a los monarcas helenísticos. En aquella sociedad en la que la alfabetización estaba empezando, solo unos pocos eran capaces de leer las inscripciones de modo que las reuniones se organizaban en torno a las inscripciones que se leían a las personas congregadas. Como sucede con casi todas las formas de predicación de la historia humana, lo más probable es que solo unos pocos comprendieran o se comportaran de acuerdo con lo que se predicaba, pero la influencia del *Dhamma* de Aśoka en la historia india posterior fue mucho mayor de lo que alcanzamos a medir con precisión.

El nombramiento de *dhamma-mahāmattas* es solo un ejemplo de los muchos cargos que se crearon bajo el gobierno Mauryan. Sin embargo, no sabemos cómo se elegía a los individuos para estos cargos ni si se llegó a institucionalizar el criterio de mérito —tan importante en la burocracia china— a través de algún mecanismo efectivo. Por el contrario, parece que los Maurya, al igual que los gobernantes indios que los habían precedido y que los siguieron, confiaban en criterios particularistas de parentesco y linaje, y a menudo delegaban responsabilidades en los nobles locales, sobre todo en las zonas fuera de la propia región de Magadha. De modo que más allá del esfuerzo que hizo Aśoka por unificar el imperio a través de su *Dhamma*, este siguió siendo frágil y divisible. La serie de débiles gobernantes que le sucedieron fueron testigos del desmoronamiento gradual del gobierno imperial y el último fue derrocado finalmente en el año 185

a. de C. por la dinastía Shunga, con un presunto linaje brahmán, que en su apogeo gobernó Magadha y un reino considerablemente menor que el de los Mauryas. Según algunos registros, durante la dinastía Shunga se persiguió al budismo, aunque lo más probable es que el budismo fuera tolerado bajo un régimen brahmánico cada vez más ortodoxo.

Para intentar comprender la relación que existía entre religión y política en la India a finales del primer milenio antes de nuestra era, tenemos que prestar atención a la dinastía Maurya y en especial a Aśoka porque en ellos encontramos indicios que prácticamente se han perdido en las demás formas de gobierno de la época. Aparte de algunos indicios arqueológicos, todo lo que sabemos proviene esencialmente de indicios literarios, sobre todo de las inscripciones de Aśoka. Nuestras únicas certezas sobre la política de Aśoka provienen de las propias inscripciones, que evidentemente no son descripciones objetivas, aunque hay otros textos que se cree que son del período Maurya o poco después y que tal vez sirvan para aclararnos. Según Sheldon Pollock, «pocas preguntas sobre la historia premoderna del sur de Asia se resisten más a una respuesta coherente y convincente que la naturaleza del poder político y la forma del Estado», y señala que «no se ha conservado ni un solo documento de ningún archivo real»[214]. De modo que lo que tenemos en las inscripciones y textos supervivientes son representaciones de la imaginación política, de cómo querían que se vieran las cosas quienes escribieron estos textos o de cómo creían que tenían que ser, en lugar de cómo eran realmente. Aun así Pollock considera, correctamente en mi opinión, que mientras no tomemos este tipo de representaciones como descripciones literales, nos pueden brindar mucha información sobre cómo pensaban los indios educados su sociedad y cuáles eran los problemas y aspiraciones de ésta[215].

Si en esta búsqueda además estamos muy limitados por el idioma —de los textos supervivientes del período— inmediatamente nos enfrentamos a la pregunta de qué idioma en particular. Las inscripciones de Aśoka y de otros gobernantes que le siguieron durante siglos «no estaban escritas en sánscrito sino en distintos dialectos del período indoario medio, a los que a veces se denomina prácritos. A pesar de que estaban estrechamente ligados al sánscrito, los pensadores indios premodernos consideraban a estos dialectos completamente distintos al sánscrito»[216]. Pero han sobrevivido muchos textos importantes en sánscrito y tenemos sólidos motivos internos para creer que están fechados en los siglos inmediatamente anteriores o posteriores al salto a nuestra era común. Es de suponer que los prácritos representaban los idiomas hablados de la época mientras que el sánscrito era el idioma de la élite alfabetizada. Las inscripciones

---

214 Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India* (University of California Press, Berkeley, 2006), 5, 7.

215 *Ibid.*, 2-10.

216 *Ibid.*, 60.

en prácrito estaban dirigidas a todo el mundo mientras que el sánscrito era el idioma de un grupo particular. Algunos idiomas prácritos se habían desarrollado hasta convertirse, al menos durante un tiempo, en idiomas literarios y el pali, un híbrido de varios idiomas prácritos en el que estaban escritas las escrituras budistas primitivas, sobrevivió durante mucho tiempo al sur de India, en Sri Lanka y en el sudeste asiático, donde ha llegado hasta nuestros días como el idioma literario principal del budismo theravada, un idioma deliberadamente *no* sánscrito. Sin embargo, en los siglos siguientes el sánscrito se iba a terminar transformando en el «idioma cosmopolita», por usar una expresión de Pollock (a mediados del primer milenio de nuestra era incluso los budistas del norte de la india empezaron a escribir en sánscrito) y algunos de los textos en sánscrito más influyentes ya se habían escrito en el período Maurya o, lo más probable, en el período inmediatamente posterior.

Para comprender por qué el sánscrito ha sido tan importante en los textos supervivientes del período, podemos empezar comentando que el sánscrito era el idioma de las *Vedas,* por lo tanto llevaba mucho tiempo funcionando como idioma de la tradición brahmánica y los textos en sánscrito del período que estamos analizando habían sido escritos en su mayoría por brahmanes. Pero hay una diferencia fundamental entre el idioma de las *Vedas* y el nuevo sánscrito literario del período posterior al Maurya: el primero era oral, el segundo escrito. Y la escritura brindaba una posibilidad que en la tradición oral había permanecido apenas de forma rudimentaria: el pensamiento crítico, de segundo orden, empezando por el pensamiento del idioma sobre el idioma mismo en la nueva ciencia de la gramática.

El *Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini fue un texto decisivo. Era un tratado sobre la gramática de las *Vedas* que formaba parte de una serie de textos auxiliares a las *Vedas* llamados *Vedanga* y que se habían elaborado para ayudar a los estudiantes a manejarse con un idioma que estaba cada vez más alejado del discurso contemporáneo. Como tal, formaba parte de una continuación natural de la tradición védica. Pero además era el primero de lo que más tarde recibió el nombre de *śāstras,* es decir, tratado sistemático de un tema en particular, en este caso la gramática. La capacidad de Pāṇini para reflexionar racionalmente sobre el idioma ha convertido a este libro en una obra maestra en su género —en el momento en que fue escrito estaba adelantado a toda reflexión lingüística en cualquier lugar del mundo y en el siglo XIX, cuando fue traducido a idiomas occidentales, seguía teniendo la capacidad de estimular el desarrollo de la lingüística moderna.

Por lo general se ubica a Pāṇini en el siglo IV a. de C. —en la cúspide de la instrucción india— y existe cierta controversia sobre si en el origen el *Aṣṭādhyāyī* fue escrito o transmitido oralmente. No tengo conocimientos técnicos para participar en el debate pero creo que lo más probable es que el libro haya sido escrito, a pesar de que era una reflexión sobre el discurso memorizado, y que esa escritura haya sido fundamental para

el carácter reflexivo del libro, que era una especulación crítica sobre el idioma. De todas formas también debemos recordar que el libro de Pāṇini no abordaba el idioma en general sino el sánscrito védico en particular, y que sin duda Pāṇini creía que el idioma que estaba estudiando era un verdadero idioma, particularmente distinto a cualquier otro, lo cual señala la tensión entre lo universal y lo particular que siempre existió en la tradición intelectual india desde sus inicios, y la naturaleza especial del sánscrito como «idioma sublime de la literatura y del pensamiento sistemático» mucho tiempo después de que se hubiera superado su uso exclusivamente ritual[217]. También cabe señalar que el budismo no utilizó el sánscrito, al menos no durante varios siglos. Se supone que el Buda le había dicho a sus discípulos que predicaran en cualquier idioma en el que la gente pudiera entenderlos en una época en la que nadie hablaba sánscrito clásico, de modo que la decisión de no utilizar el sánscrito fue deliberada. El pali se desarrolló a partir de uno o más idiomas orales, pero pronto se convirtió en un idioma en sí mismo y casi al mismo tiempo en un idioma escrito, ha sobrevivido en el canon theravada y generalmente en el budismo del sur hasta la fecha, convirtiéndose en un idioma de élite conocido casi exclusivamente por los monjes educados. Esta separación de los idiomas era una manifestación de la profunda separación que se estaba llevando a cabo en la cultura entre el budismo y lo que más tarde se iba a conocer como hinduismo.

Algunos *śāstras* con fecha un poco posterior al el *Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini abordaron la relación entre religión y política de una forma directamente relacionada con nuestro análisis actual, pero antes de entrar a analizarlos creo que sería bueno aclarar qué significa el término *śāstra*. A veces Pollock lo traduce como «ciencia» o «pensamiento sistemático»[218], incluso llega a llamarlo «teoría» pero, a diferencia del resto de términos que utiliza, lo pone entre comillas. Cuando habla de la proliferación de *śāstras* en los siglos posteriores llega a decir que «nada escapaba a la teorización en la antigua India». Sin embargo, deja claro que al decir «teoría» se refiere ante todo al «registro detallado y a la taxonomía»[219]. Por consiguiente hace hincapié en el empirismo del pensamiento sistemático sánscrito, a la creencia de que «nada queda por fuera del alcance del *śāstra* sánscrito; todo, en todos lados, por más íntimo que sea [aquí se refiere al *Kāmasūtra*] es cognoscible y se conoce»[220]. Evidentemente el catálogo y la taxonomía, que a menudo forman parte de las *śāstras* a través de listas interminables, son el inicio y la base de la teoría científica; pero el pensamiento sistemático únicamente se convierte en teoría, sin comillas, cuando alcanza un nivel de generalización que sea posible poner a prueba. Es interesante

217 *Ibid.*, 50.
218 *Ibid.*, 3, 76.
219 *Ibid.*, 300.
220 *Ibid.*, 198.

corroborar que el *śāstra* más antiguo, el *Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini, fue el más científico en este sentido.

Antes hemos mencionado la primitiva idea india de los tres (o cuatro) propósitos en la vida –*dharma* (deber), *artha* (éxito) y *kāma* (placer), también *mokṣa* (salvación, liberación)–. Existían *śāstras* dedicados a cada uno, especialmente el *Dharmaśāstra* de Manu, el *Arthaśāstra* de Kautaliya, y el *Kāmasūtra* y los *Yogasūtra* vinculados al *mokṣa*, aunque cada uno era un compendio cuya es fecha es difícil de establecer con precisión. El *Arthaśāstra*, un tratado sobre economía y política que Romila Thapar analizó para comprender cómo fue el gobierno de Maurya ante la ausencia de información más directa[221], reconocía la importancia del *dharma* en el gobierno, pero se dedicaba sobre todo a detallar las exigencias prácticas que debía cumplir el gobierno sin prestar demasiada atención a los asuntos religiosos o morales. Según Wendy Doniger: «El *Arthaśāstra* es una recopilación de consejos para un rey y aunque se suele decir que es maquiavélico, Kautaliya hace que Maquiavelo parezca la Madre Teresa»[222]. El *Arthaśāstra*, como la mayoría de *śāstras*, consistía en gran medida en una lista de normas, normas que se podían leer como descriptivas pero que ante todo eran prescriptivas, de modo que no podemos usarlas para que saber cómo fueron las cosas exactamente. Aunque en ocasiones parece que el *Arthaśāstra* describe un gran Estado, en otras parece que describe una serie de Estados pequeños que hacían maniobras para conseguir la hegemonía contra enemigos y aliados. Sin duda el texto, cuyas partes fueron escritas en distintos momentos y por distintos autores, se ocupaba de ambas, aunque no queda muy claro cómo. La insistencia que hacía en un complejo sistema de espías parecería indicar un gobierno precario sin una legitimación profunda. Dado que el *Arthaśāstra* se ocupaba sobre todo del *artha* y no del *dharma*, no nos resulta especialmente útil para pensar la relación entre religión y política.

El *Dharmaśāstra* de Manu, en cambio, aunque se solapa en parte con el *Arthaśāstra*, prestaba mucha más atención a la relación entre religión y política. Escrito por y para brahmanes, el *Dharmaśāstra* de Manu era ante todo una suerte de manual para el correcto comportamiento de los brahmanes, aunque en segundo lugar se ocupaba del modo en que la realeza debía relacionarse con el dharma y, específicamente, con los brahmanes. Estaba precedido y se basaba en los *Dharmaśāstra*, que formaban parte de los *vedanga*, es decir, de los textos auxiliares y explicativos de las complejidades lingüísticas y rituales de las *Vedas*. Como hemos visto en la gramática de Pānini, estas obras sistematizaban y avanzaban en la dirección de los *śāstras* posteriores. Según su traductor, Patrick Olivelle, los cuatro *Dharmaśāstra* principales tienen una fecha tentativa entre principios del

221 Thapar, *Aśoka*, en especial el apéndice 1, «The Date of the *Arthaśāstra*», 218-225.
222 Wendy Doniger, *The Hindus: An Alternative History* (Penguin, Nueva York, 2009), 202.

siglo III y finales del siglo II a. de C. Si esta fecha es correcta, puede que los textos fueran escritos[223]. En cualquier caso, consistían básicamente en listas de normas rituales y normas de conducta para los brahmanes a lo largo del ciclo de vida (muchas de estas reglas se aplicaban también a otras dos castas de los nacidos dos veces), y apenas un 6 o 12 por ciento de los textos se dedicaba al arte de gobernar[224]. Si bien Manu desarrollaba el mismo tema, agregando un enfoque mucho más extenso sobre la forma de gobierno, su libro era un tratado organizado que empezaba y terminaba con reflexiones cosmológicas y religiosas: por lo tanto es un verdadero *śāstra*.

El *Dharmaśāstra* de Manu es una obra sumamente importante que ha tenido una influencia constante hasta nuestros días porque tenía la intención de hacer tres cosas, cada una medular para la continuidad de la tradición aunque difíciles de sintetizar: 1) codificar y absolutizar la tradición védica como se entendía en la época del autor; 2) confirmar una nueva faceta en la espiritualidad brahmánica representada por los *Upanishads;* y 3) responder al desafío del universalismo ético del budismo y del *Dhamma* de Aśoka. Sobre este último punto, Olivelle escribe: «La propia creación de un género de literatura brahmánica dedicada a la Ley *(dharma)* [del que Manu fue el punto culminante] fue posible gracias a que Aśoka había elevado este mundo al nivel de ideología imperial»[225].

La pretensión de un estatus canónico virtual queda claro en la inclusión del primer hombre y/o primer rey en la mitología indoaria, Manu, en el título del libro. Pero esta pretensión de estatus se basaba a su vez en el estatus de las *Vedas* como escritura increada en la que el libro de Manu afirmaba estar basado. De ese modo, los mandatos védicos, con todas sus formas de particularidad ritual entre otras, quedaban fuera de toda duda. Pero también quedaba afirmada la tradición del renunciante en el *Upanishad,* con su rechazo radical del sacrificio al fuego en el centro de las *Vedas*. De hecho, hacía mucho más hincapié en la no violencia y en no matar animales que en los sacrificios védicos, aunque jamás rechazaba a estos del todo. Manu recurría a un idioma que otras religiones también han encontrado conveniente en ocasiones: «Matar durante un sacrificio no es matar... La violencia que se ejerce sobre quienes se mueven y quienes no se mueven, y que la Veda sanciona —eso es lo que se conoce como no violencia» (*Manu* 5.39, 44)[226]. Doniger señala que en aquel momento de la historia en el que el sacrificio védico se había convertido «en algo irrele-

223 Olivelle, *Dharmasvtras,* xxxiv.
224 Patrick Olivelle, *The Law Code of Manu* (Oxford University Press, Nueva York, 2004), xix. Wendy Doniger también ha traducido a Manu en *The Laws of Manu* (Penguin, Nueva York, 1991). Vale la pena consultar ambos libros. Olivelle está traduciendo una edición crítica del texto y ha escrito una introducción muy útil. Doniger está traduciendo la versión tradicional y también ha escrito una introducción muy interesante [versión en español de los traductores].
225 Olivelle, *Law Code of Manu,* xliii.
226 Doniger, *The Laws of Manu,* xlii.

vante en gran medida y, hasta cierto punto, vergonzoso», Manu tenía que seguir defendiéndolo, incluso utilizando las palabras de sus críticos[227].

Respecto al universalismo ético, Manu utilizaba dos tácticas, cada una con dificultades propias. En primer lugar, Manu describe en varios sitios lo que Doniger llama dharma general en oposición al dharma particular. Doniger compara el dharma particular, que procedía de la casta, *svadharma*, con el dharma universal, «a veces llamado dharma eterno *[sanatana dharma]* o dharma compartido» y que incluía pautas generales de moral que se aplicaban a todas las clases y castas[228]. Cita un verso: «En síntesis, la no violencia, la verdad, no robar, la purificación y la represión de la capacidad sensorial son el dharma de las cuatro clases *[varṇas]*» (10.63), y luego otro que se superpone con el mismo efecto (12.83-93) y otro más (6.93) ligeramente distinto (la no violencia ausente) para las tres *varṇas* superiores (los nacidos dos veces)[229]. Tal vez la lista 12:83 sea especialmente significativa por estar casi al final del libro en una discusión sobre el «bien supremo»: «La declamación de las *Vedas,* el calor interno, el conocimiento, la represión de la capacidad sensorial, la no violencia y el servicio al gurú propician el bien supremo»[230]. Sin embargo, Manu continúa clasificando lo que parece ser una lista bastante heterogénea en la que únicamente la no violencia parece contar como universal ético, cuando dice:

> Uno debe comprender que las acciones prescritas en las *Vedas* son siempre el medio más efectivo para afianzar el bien supremo, tanto aquí como en el más allá, que las seis actividades descritas antes. Todas esas actividades sin excepción están incluidas dentro del esquema de acciones prescritas por la Veda, cada una en el orden adecuado dentro de las reglas de acción correspondiente (12.86-87)[231].

Doniger saca conclusiones a partir de este fragmento: «Generalmente la norma particular invalida la norma general; el *sva-dharma* triunfa sobre el dharma general»[232].

Otra estrategia para afirmar cierto tipo de universalismo al tiempo que defender el particularismo fue el retrato que hizo Manu de los brahmanes como la manifestación más completa y perfecta del progreso humano, del hombre universal. Así, las demás *varṇas* quedaban definidas a través de una suerte de teoría de la sustracción como si fueran iguales a los brahmanes pero les faltaran ciertas cualidades, como la facultad para

---

227 *Ibid.,* xliii.
228 Doniger, *The Hindus,* 209; véase su análisis sobre los propósitos de la vida en el cap. 8.
229 *Ibid.,* 210.
230 Doniger, *The Laws of Manu,* 286.
231 La traducción de Olivelle de este fragmento es más clara. Véase su *Law Code of Manu,* 217 [versión en español de los traductores].
232 Doniger, *The Hindus,* 211.

representar sacrificios, hasta llegar a los Śūdra (y por supuesto a los sin casta) que no podían escuchar ni entender las *Vedas*. Si el brahmán ideal hubiese sido un modelo para todo el mundo, de forma que cualquiera que actuara como un brahmán pudiese considerarse uno (idea sugerida en los textos budistas), efectivamente estaríamos ante un universalismo ético. Pero Manu reiteró incansablemente la imposibilidad de esa idea. En su introducción cosmológica estableció lo que siempre ha sido y siempre será:

> En el principio, únicamente en las palabras de la Veda [el Señor] diseñó para cada uno un nombre y unas actividades específicas, también rangos específicos... Dado que nacen una y otra vez, cada criatura sigue por sí misma la actividad que el Señor le asignó en el principio. El ejercicio de la violencia o de la no violencia, la ternura o la crueldad, la rectitud *(dharma)* o la no rectitud *(adharma),* la honestidad o el engaño —sea lo que sea que se le haya asignado en el momento de la creación, ha quedado automáticamente adherido a cada criatura—. Igual que en el cambio de las estaciones cada estación adopta automáticamente sus propios rasgos característicos, así los seres corpóreos adoptan sus propias acciones características (1.21, 28-30)[233].

Doniger cita un comentario de A. K. Ramanujan sobre la «extraordinaria falta de universalidad» de Manu al hacer que el *dharma* fuera tan «sensible al contexto» que a medida que a cada mandato ético particular se le agregaban los rangos, clases y etapas de la vida, «cada nueva incorporación era en realidad una sustracción a toda ley universal. Al final no quedaba casi nada del *dharma* absoluto o común *(sādhāraṇa)* que el texto había mencionado o, en todo caso, quedaba solo como un último y no como un primer recurso»[234].

Si el *Manu* era solo una colección de mandatos particulares, ¿por qué podríamos considerarlo un *śāstra*, es decir, una obra de «pensamiento sistemático» o «ciencia»? Porque a diferencia del *Dharmasutra,* Manu no se dedicaba sencillamente a recopilar mandatos particulares; escribía con plena conciencia sobre el tema de la universalidad e intentaba defender teóricamente el particularismo, es decir: utilizaba argumentos universales para defender el particularismo[235]. En su estructura intelectual, rara vez se transparentaban algunas tensiones. Al final del capítulo 6, cuando habla de la tercera y cuarta etapa en la vida (de los brahmanes), las etapas de ermitaño del bosque y de asceta errante —que al parecer estaban más

233 Olivelle, *Law Code of Manu,* 14-15 [versión en español de los traductores]. Para conocer la traducción de Doniger, véase *The Hindus,* 210. Este fragmento suena sorprendentemente igual que la doble predestinación calvinista —si se me permite una comparación tan remota.

234 Doniger, *The Laws of Manu,* xlvi.

235 Al hacerlo, Manu descubrió una posibilidad que, en circunstancias muy distintas, solía ser una característica del pensamiento japonés. Véase la introducción de Bellah en *Imagining Japan.*

cerca del fin último de la vida que las primeras etapas—, confirma la superioridad del padre de familia:

> Estudiante, padre de familia, ermitaño del bosque y asceta: las cuatro etapas tienen su origen en el padre de familia. Todas, cuando se asumen según la secuencia adecuada tal y como aparece detallada en los textos sagrados, conducen al brahmán que actúa siguiendo la pauta prescrita para que alcance el estado superior. Sin embargo, según los criterios de las escrituras védicas, de entre todas las etapas, la del padre de familia es la mejor porque sostiene a las otras tres. Igual que todos los ríos y riachuelos acaban en el océano, así todas las etapas acaban en el padre de familia (6.87-90)[236].

Pero el capítulo 6 termina diciendo que el brahmán que se ha «apartado del mal intrínseco de las costumbres, alejándose de todas las actividades rituales... borra sus pecados y alcanza la condición superior» (6.95-96)[237].

Todavía más extraordinario es un fragmento al final del libro que parece aislado pero despierta más de una duda en la cabeza del lector:

> Un hombre que conoce el tratado védico está capacitado para convertirse en jefe del ejército, en rey, en árbitro de castigos y en gobernante del mundo entero. Igual que el fuego que ha cogido fuerzas puede quemar hasta un árbol verde, así un hombre que conoce la Veda puede quemar las manchas que derivan de la acción. Un hombre que conoce el verdadero significado del tratado védico, cualquiera sea la etapa de la vida en la que se encuentre, se vuelve apto para convertirse en brahmán durante el tiempo que viva en este mundo (12.100-102)[238].

Por el fragmento que sigue inmediatamente después de este y por los diálogos que cierran el capítulo 6, queda claro que conocer las *Vedas* incluía mucho más que sencillamente haberlas oído, también implicaba ciertas prácticas ascéticas y de yoga que, según Manu, las *Vedas* requerían. Ese tipo de conocimientos y prácticas caracterizaban al renunciante ideal de las cuatro etapas de la vida y suponían una experiencia universal que trascendía las obligaciones rituales y otras particularistas. Por eso, a pesar de que en su opinión en esa etapa se alcanzaba el bien supremo, en el capítulo 6 Manu sigue sosteniendo que la mejor etapa es la del padre de familia. Pero en el fragmento anterior, el renunciante ideal iba unido a la idea de gobierno, incluso de gobierno mundial; esta idea tenía algunos equivalentes en las enseñanzas budistas y estaba desarrollada con mucha más profundidad en las épicas, pero lo que sorprende es encontrarla en

236 Olivelle, *Law Code of Manu,* 105 [versión en español de los traductores].
237 *Ibid.*
238 *Ibid.,* 218.

Manu. ¿Y qué decir del hecho de que cualquiera que conociera realmente las *Vedas,* «cualquiera que sea la etapa de la vida en la que se encuentre», podía identificarse con el Brahman en este mundo? Identificarse con el Brahman es equivalente a la idea budista de alcanzar el nirvana en esta vida. Pero hay que matizar esta declaración aparentemente universal porque ni los *śūdra* ni quienes estaban por debajo de ellos podían conocer las *Vedas,* aunque parecería que por un instante hemos vislumbrado lo universal en este libro tan particularista, el verdadero patrón del particularismo hindú en lo sucesivo[239].

Según Olivelle, el *Manu* probablemente fue escrito en el período de incertidumbre y confusión que siguió a la caída de los Maurya como un intento por defender los privilegios de los brahmanes pero, de forma más general, como un intento por reafirmar la concepción brahmánica de la sociedad, mientras respondían a los desafíos sustantivos que planteaban las sectas ascéticas, sobre todo el budismo y en particular las enseñanzas de Aśoka[240]. En su opinión, el *Mahābhārata* (y en mi opinión, también el *Rāmāyaṇa*) surgió más o menos en la misma época y lugar que el *Manu* y con el mismo interés por reafirmar el dharma tradicional. Sin embargo, aunque ambas épicas se ocuparon principalmente del dharma, tanto el *Mahābhārata* como el *Rāmāyaṇa* fueron mucho más allá de la simple religiosidad del *Manu* y abordaron la profunda tensión que existía entre el dharma como rectitud y la gran cantidad de obligaciones particulares vinculadas al estatus que el dharma implicaba según la tradición brahmánica. Al enfrentar estos conflictos no los resolvieron, pero ensancharon el horizonte de toda la cultura indoaria posterior, dentro de la cual tal vez hayan sido textos de formación. Son épica inmensas —se dice que el *Mahābhārata* tiene siete u ocho veces la longitud de la *Ilíada* y la *Odisea* juntas— y terriblemente complejas tanto en la reflexión narrativa como ética. Lo único que puedo considerar aquí es el motivo por el que han sido textos de formación, no solo para la imaginación indoaria sino para la imaginación humana en general.

El *Rāmāyaṇa* es más corto y narrativamente más claro que su compañero épico[241]. Pero en ambas épicas la tensión entre el dharma general y el particular alcanza su punto crítico en el problema de la responsabilidad ética del rey, o de la casta ksatriya, por la inevitable violencia que implicaba gobernar en un universo moral en el que la violencia era inadmisible. Como hemos visto antes, esta cuestión era la que más preocupaba a

239 Parecería que Manu comprendió la perspectiva de una ética universal pero la rechazó conscientemente. En su lugar optó por una regresión moral y política, con desdichadas consecuencias durante el tiempo que su libro tuvo influencia.

240 Olivelle, *Law Code of Manu,* XLI-XLV.

241 La traducción de referencia en inglés es *The Rāmāyana of Vālmiki: An Epic of Ancient India,* vol. 1: *Bālarāmāyana,* trad. Robert P. Goldman (Princeton University Press, Princeton, 1984). Antes de 2009 se publicaron cinco volúmenes más, cada uno contiene un libro de la épica y aún queda un volumen por publicar.

Aśoka. Sheldon Pollock, uno de los analistas más finos de las épicas, manifestó explícitamente esta comparación. Pollock, cuyo análisis de las épicas ha sido muy útil para mí, describió a Rāma, el personaje principal del *Rāmāyaṇa* —que al final se convertía en rey no solo de su propia ciudad, Aiodhia, sino del mundo entero— como el hombre que unificó lo político y lo religioso, los ideales ksatriya y brahamanes, no solo por reafirmar el dharma sino por redefinirlo:

> Rāma resolvió la contradicción [entre los ideales de los brahmanes y de los ksatriya] mediante una nueva definición de *dharma*, que le correspondía a él en tanto kśatriya. Al aumentar el componente jerárquico, que no derivó de sino que fue enriquecido por su temporal vocación ascética, amplió el código hasta transformarlo sencillamente en «rectitud». Estaba hecho para mezclarse y de ese modo absorber el *dharma* brahmánico y su ética legitimadora, su no violencia y su espiritualidad. Así los kśatriya se convertían en autolegitimadores y finalmente se ponía en marcha la «máxima capacidad» del reino como poder integrador. Las esferas política y religiosa ahora podían confluir en un único locus: el rey[242].

A continuación Pollock señala los sorprendentes paralelismos entre las enseñanzas del Rāma y las de Aśoka:

> Uno queda de nuevo deslumbrado por las similitudes entre las inscripciones [de Aśoka] y el *Ayodhyākānda* [libro 2 del *Rāmāyana*]. También para Aśoka «la única conquista verdadera es la conquista a través del *dharma*»: a través de «la compasión, la generosidad, la sinceridad y la honestidad», a través del «respeto a los brahmanes y ascetas». El honor también es deseable pero solo con la intención de que «los hombres sean [inducidos] por él a practicar obediencia al *dharma* [en el prácrito de Aśoka, *Dhamma*], que se adapten a las obligaciones del *dharma*». El «tambor de la batalla» se convierte análogamente en el tambor del *dharma* y el «permanente bienestar de todo el mundo» se transforma en el principal interés[243].

En su introducción al *Ayodhyākānda* de 1986, Pollock especula que la influencia fue del *Rāmāyaṇa* a Aśoka e incluso que «el *Rāmāyaṇa* bien pudo servir como prototipo» para «la biografía del Buda»[244]. Pero en *The Language of the Gods in the World of Men*, de 2006, escribe: «No conta-

---

242 *The Rāmāyana of Vālmiki: An Epic of Ancient India*, vol. 2, *Ayodhyākānda*, trad. Sheldon I. Pollock (Princeton University Press, Princeton, 1986), 70.

243 *Ibid.*, n. 12, 70-71. Pollock cita inscripciones de Aśoka análogas a algunos fragmentos del *Ayodhyākānda*.

244 *Ibid.*, 70.

mos con ningún indicio convincente de que el *Rāmāyaṇa*, en su versión monumental (el común denominador de todos nuestros manuscritos), provenga de una fecha anterior a Aśoka, mucho menos al Buda (hacia el 400 a. de C.)»[245]. Por lo tanto, si hablamos de influencia —sea lo que sea que signifique en este caso— tendría que ser del budismo y Aśoka hacia el *Rāmāyaṇa* y no al revés.

Pollock considera que, en definitiva, el *Rāmāyaṇa* es ambivalente aunque de forma creativa. Rāma «afirma explícitamente la subordinación jerárquica» —muchos han percibido esto en el *Rāmāyaṇa* a lo largo de los siglos—, pero el «compromiso espiritual que posibilitaba su gobierno utópico parecía implícitamente en contra»[246]. La «edad de oro» de paz y prosperidad que se decía que había inaugurado su gobierno se parecía más a la de Aśoka que a la de Manu. Por lo tanto, el universalismo ético que había surgido con el budismo y con los edictos de Aśoka no murió sino que continuó en tensión con el particularismo brahmánico a lo largo de la historia india posterior. De hecho, el *Dhamma* de Aśoka y el budismo —que claramente lo influenció— actuaron como un constante desafío de universalismo ético axial ante la herencia arcaica del particularismo brahmánico, tanto que la cultura indoaria posterior fue un incómodo equilibrio entre las ramas culturales axiales y las arcaicas, tal vez más que en cualquier otra cultura postaxial.

El *Rāmāyaṇa* era una comedia, en el sentido de que tenía un final feliz, mientras que el *Mahābhārata*, a pesar de que se le agregó un final feliz, era una tragedia que terminaba en una catástrofe total; esto era tan evidente que en las casas por lo general había copias del *Rāmāyaṇa* mientras que las copias del *Mahābhārata* se consideraban demasiado perniciosas como para leerlas en casa[247]. Pero lo que esto demuestra en realidad es que el final feliz del *Rāmāyaṇa* tal vez llegaba demasiado fácil mientras que el *Mahābhārata* abría el abismo que existía entre la práctica ética y la violencia inevitable, entre los ideales religiosos y las realidades políticas, lo cual revelaba las tensiones no solo de la sociedad india sino de la sociedad humana. Una vez más, los comentarios de Pollock son una gran ayuda: «Puede que el *Mahābhārata* sea muchas cosas, pero también y ante todo es una obra de teoría política —la especulación literaria más importante en torno al problema de la historia política al sur de Asia y, en cierta for-

245 Pollock, *Language of the Gods*, 81.

246 Pollock, *Rāmāyaṇa*, 2:72.

247 Uno se siente realmente tentado a clasificar el *Rāmāyaṇa* como comedia cuando analiza seriamente al segundo personaje más importante de la serie, la esposa de Rāma, Sītā, cuyas tribulaciones y destino final, y el modo en el que la trata Rāma, efectivamente son muy equívocas. La traducción de referencia en inglés del *Mahābhārata* es la que publicó la University of Chicago Press en 1973: *The Mahābhārata*, vol. 1, libro 1, *The Book of the Beginning*, J. A. B. van Buuitenen trad. y ed. Se han publicado tres volúmenes más: el vol. 2, que contiene los libros 2 y 3; el vol. 3, que contiene los libros 4 y 5; y el vol. 7, que contiene el libro 11 y la primera parte del libro 12. En total son dieciocho libros.

ma, la reflexión más profunda de la antigüedad en torno a las apremiantes realidades de la vida política»[248].

Si, como señala Pollock, «el *Rāmāyaṇa* realmente se ha convertido como dicen en un auténtico idioma para hablar del mundo», el *Mahābhārata* se puede ver como una suerte de enciclopedia, con su extensa colección de historias y enseñanzas que contienen al mundo entero aunque, al igual que el *Rāmāyaṇa*, desde un núcleo narrativo:

> Como todo el mundo sabe, el [*Mahābhārata*] celebra su propio enciclopedismo cuando declara, casi al comienzo, que «todo lo que existe en el mundo se encuentra en el *Mahābhārata* y lo que no está allí, no existe». Sin embargo, a lo largo de diez mil versos el texto jamás pierde de vista su núcleo narrativo —la lucha entre dos grupos de hermanos-primos por la sucesión en el gobierno de la capital de Kuru, Jastinápura— ni la problemática central en torno a la cual insiste con firmeza, la antinomia del poder político.
>
> El hombre es un esclavo del poder pero el poder no es esclavo de nadie (*Mbh.* 6.41.36). El dilema del poder —expresado en términos muy duros, en la necesidad de destruir para preservar, de matar para vivir— se vuelve todavía más conmovedor cuando aquellos a los que uno debe matar son sus propios parientes. Por eso el *Mahābhārata* es el más desgarrador de todos los relatos políticos del mundo premoderno: la *Ilíada*, al igual que el *Rāmāyaṇa*, habla de una guerra lejos de casa; la *Odisea*, del regreso a casa después de la guerra; y la *Eneida*, de un viaje en busca de un hogar. Pero el *Mahābhārata* habla de una guerra que se pelea en casa y, como en todas las guerras por el estilo, los dos bandos pierden[249].

Si bien Pollock está en lo cierto cuando dice que el *Mahābhārata* habla de la antinomia del poder, esa antinomia surge en el contexto del dharma: ¿cuándo y de qué forma el poder es congruente con el dharma? Ambas épicas se ocupan especialmente del dharma y el poder, aunque de formas muy distintas. Rāma, el héroe del *Rāmāyaṇa*, era la clara personificación del dharma, prácticamente unidireccional puesto que jamás dudaba[250]. En la víspera de su ascenso al trono y cumpliendo el deseo de su padre, el rey, fue desterrado tras una conspiración en el palacio y tuvo que retirarse al bosque. Aceptó la decisión injusta de su padre y aprovechó la oportunidad para actuar como un renunciante aunque, tras el insistente pedido de su esposa, la llevó consigo. Cuando su hermano lo acusó de no actuar como un verdadero ksatriya, Rāma le respondió: «Renuncia a esa innoble idea que surge del código de los kshatriyas [*kśatradharma*]; comparte mi opinión y basa tus acciones en la rectitud [*dharma*], no en la

248 Pollock, *Language of the Gods*, 17-18.
249 *Ibid.*, 225.
250 Pollock, *Rāmāyana*, 2:48-52 [versión en español de los traductores].

violencia» (*Rāmāyaṇa* 2.18.36). Más tarde, cuando otra persona le insinuó algo parecido, Rāma rechazó una vez más «el código de los kshatriyas [*kṣātraṃ dharmam*], en el que lo correcto y lo incorrecto van de la mano [*adharaṃ dharmasṃahitam*], un código que respetan solo los hombres corruptos, viciosos, codiciosos y malvados» (2.101.20)[251]. Como se ve, Rāma interpretaba el dharma como dharma general, la corrección en sí misma, y por tanto a lo largo de toda la épica rechazaba la violencia ejercida contra los seres humanos. Pollock confirma la naturaleza de Rāma como «rey ideal» afirmando que los personajes ideales «son soluciones imaginarias a problemas que no admiten soluciones reales»[252]. Pero para evitar que Rāma pareciera demasiado perfecto o parecido a un monje renunciante budista, se le permitía dar rienda suelta a su agresividad ksatriya contra ciertos animales (problemática, dada la ética de no violencia contra los animales) y sobre todo contra los Rāksasas, demonios u ogros que podían pasar por demonios humanos pero que no eran humanos. De hecho el clímax dramático del *Rāmāyaṇa* sucede durante la intensa guerra contra los Rākṣasas, pero es un clímax que no disminuye, o al menos no en la superficie, la renuncia de Rāma a la guerra a pesar de que más tarde se iba a poder identificar fácilmente a algunos grupos de personas como Rākṣasas[253].

En el *Mahābhārata*, en cambio, no había personajes modélicos como Rāma. Al contrario, cada uno de los protagonistas —los Pāndavas, cinco hijos del rey Pāndu— era defectuoso a su manera aunque ninguno más que el hermano mayor, Yudhisthira, hijo del dios Dharma (porque su padre humano, Pāndu, no lo había podido engendrar)[254], y por eso era la personificación del dharma en sí mismo, incluso se le llamaba rey Dharma. Pero toda la épica era en definitiva la historia de la instrucción de Yudhisthira en el dharma, instrucción que al parecer jamás completa. El siguiente hermano, Arjuna, que representaba al ksatriya ideal, en un momento sintió la duda crucial respecto a cuál era su verdadero deber, como bien sabe cualquier lector del *Bhagavadgītā*.

El problema habitual de cómo se relacionaba el dharma con el poder estaba enfocado aquí desde la obligación del guerrero a pelear y, si era necesario, a matar por una causa justa, en contra del mandato ético de la no violencia y en especial de la no violencia contra parientes y maestros. El auriga de Arjuna, Krisna, amigo de Arjuna pero también avatar del gran dios Visnu, discutió con Arjuna justo antes de que comenzara la gran batalla contra los kauravas[255], con la intención de disipar la inesperada

---

251 *Ibid.*, 67-68.
252 *Ibid.*, 51.
253 Sobre este tema, véase Sheldon Pollock, «*Rāmāyana* and Political Imagination in India», *Journal of Asian Studies* 52, 2 (1993): 261-297.
254 Explicar el doble linaje de los pāndavas me llevaría mucho más espacio del que tengo. Es un buen ejemplo de las complejidades de la trama que son imposibles de describir brevemente y que caracterizan a toda la épica.
255 Primos hermanos de los pāndavas.

reticencia de Arjuna a pelear. La fundamentación de Krisna es el corazón del *Bhagavadgītā* y no hay ninguna necesidad de repetirla aquí, excepto para decir que solo cuando Krisna revela su verdadero ser, con toda su gloria deslumbrante, Arjuna por fin se da cuenta de que su máxima obligación es cumplir con los deberes de su casta, su *svadharma,* renunciando a cualquier preocupación por los resultados y aceptando que al final todo está en manos de Dios y que de todas formas nadie muere definitivamente porque los vencedores van a disfrutar del triunfo en esta vida y los adversarios caídos en la batalla van a renacer en el cielo. Rāma no lo veía así, y como dice Romila Thapar: «Si el Buda hubiese sido el auriga, el mensaje habría sido muy distinto»[256]. En cualquier caso, el debate no se resolvía en el *Bhagavadgītā,* libro 6 del *Mahābhārata,* sino que seguía inquietando a Yudhisthira en los libros subsiguientes.

Los libros que van del 6 al 9 describían la gran guerra y terminaban con el triunfo de los Pāndavas después de haber aniquilado a casi todos sus rivales, los Kauravas. Sin embargo, el libro 10, el *Sauptikaparvan* o «La masacre nocturna», contaba cómo los tres líderes Kaurava supervivientes se escabullían por la noche en el campamento y asesinaban a todos los hijos y nietos de los Pāndavas, después de que Krisna hubiera apartado a los cinco hermanos de la escena y, gracias a eso, se hubieran salvado[257]. Tras la masacre casi universal en ambos bandos, Yudhisthira expresó su deseo de rechazar el poder que ahora le pertenecía por derecho y de retirarse al bosque, porque no se imaginaba ejerciendo más violencia de la que había sucedido. Arjuna tuvo que discutir las razones de por qué eso estaba mal y por qué tenía que aceptar el trono, puesto que el pueblo necesitaba por fin un gobernante justo. En ese punto crítico, Arjuna va más allá de la teoría del *svadharma,* el dharma «propio» de cada uno, que en la práctica provenía del dharma heredado en la propia casta y que, en el caso de los ksatriyas, era matar. Pero no eran los únicos. Para Arjuna, todos eran asesinos y ofrece una lista:

> No he visto a ningún ser en este mundo sin violencia. Las criaturas existen unas a expensas de las otras: los más fuertes consumen a los más débiles. La mangosta come ratones igual que el gato come mangostas; el perro devora al gato, su majestad, y las bestias salvajes comen al perro... La gente venera a casi todos los dioses que son asesinos. Rudra es un asesino y también lo son Skanda, Agni, Varuna, Yama. No creo que nadie pueda sobrevivir en este mundo con la no violencia *(ahiṃsa).* Ni siquiera los ascetas *(tapasas)* pueden seguir vivos sin matar (*Mahābhārata,* 12.15)[258].

256 *Early India,* Thapar, 178.

257 Una traducción del libro 10 se puede consultar en *The Sauptikaparvan of the Mahābhārata: The Massacre at Night,* W. J. Johnson trad. (Oxford University Press, Nueva York, 1998). En un prólogo muy interesante, Johnson muestra el nivel cosmológico del concepto de dharma, que es solo uno de los múltiples niveles abordados en esta larga épica. Me he quedado con el nivel ético/político, que tiene repercusiones en otros niveles de significado, pero es demasiado complejo como para incluirlo en este breve tratado.

258 Doniger, *The Hindus,* 266, 270.

A pesar de que Yudhisthira había dicho: «Estoy decidido a no ser cruel», afirmando así el valor de la no crueldad *(ānṛśaṃsya)*, se deja convencer de que su deber es convertirse en rey y ordena que se realice el sacrificio de un caballo *(aśvamedha)*, uno de los mayores rituales sacrificiales de la realeza. Para Alf Hiltebeitel, la no violencia *(ahiṃśa)* y la no crueldad *(ānṛśaṃsya)* eran valores centrales del *Mahābhāṛata*, en donde en más de una ocasión se los llama «dharma supremo». Pero Hiltebeitel ha identificado 54 casos en la épica en los que se hace referencia a algo como «dharma supremo», de entre los más frecuentes: 8 se refieren a la no crueldad y 4 a la no violencia (aunque la verdad, con 5 menciones, supera por poco a la no violencia). En realidad hay una gran variedad de virtudes y prácticas espirituales que se presentan como dharma supremo, lo que lleva a Hiltebeitel a elaborar la siguiente definición de «dharma supremo» en el *Mahābhārata:* «Al parecer, dharma supremo era reconocer el dharma supremo aplicable a cualquier situación particular en la que uno se encontrara y reconocerla dentro de una ontología que admitía variaciones casi infinitas y aplazamientos en temas que formulaban o se acercaban a "lo supremo"»[259].

Puede que todo eso sea cierto y sin duda ha sido muy útil a la tradición, pero el propio *Mahābhārata* no nos deja del todo claro cuán satisfecho con la explicación quedó Yudhisthira. En cuanto al gran sacrificio del caballo, aparentemente concluyó con éxito aunque en medio hubo un accidente, donde el hijo de Arjuna «asesinó» a su padre, que no obstante consiguió revivir con éxito[260]. «Pero —comenta Doniger— el éxito del sacrificio quedó opacado por una historia que contó inmediatamente después de que concluyó y el invitado se hubo marchado. Una mangosta salió de su madriguera allí mismo y declaró con voz humana: "Todo este sacrificio no es nada comparado a uno solo de los granos de cebada que entregó un brahmán que vivía de la promesa de recogerlos"»[261]. La mangosta formula aquí el típico punto de vista del renunciante que considera que el sacrificio no es nada comparado a un simple acto de caridad. Sin duda el gran sacrificio Rājasvya al comienzo del *Mahābhārata*, que simboliza el gobierno de Yudhisthira como *cakravartin*, «emperador que impulsa el cambio», tuvo consecuencias desastrosas porque derivó en el episodio de la fatal apuesta que generó el problema con los Kauravas y las catástrofes subsiguientes[262].

---

259 Alf Hiltebeitel, *Rethinking the Mahābhārata: A Reader's Guide to the Education of the Dharma King* (University of Chicago Press, Chicago, 2001), 208. Véase su análisis general de estos temas, 202-214.

260 Tratar este incidente al detalle nos llevaría demasiado lejos, pero Gananath Obeyesekere, en *The Work of Culture* (University of Chicago Press, Chicago, 1990), 80-81, señala que es el único ejemplo hindú del clásico complejo de Edipo de Freud, y uno muy ambiguo, mientras que en la literatura budista son bastante frecuentes los ejemplos del conocido complejo de Edipo. Véase el análisis completo del caso hindú en las páginas 75-88.

261 Doniger, *The Hindus*, 274-275.

262 Pollock se refiere al Rājasvya como la «consagración [de Yudhisthira] como *cakravartin»* (*Language of the Gods*, 226), gobernante universal. El término parece haberse perdido en el hinduismo posterior, aunque continuó siendo importante en el budismo therevada. A Po-

En este caso también vemos la exposición de uno de los grandes rituales védicos con un resultado bastante ambiguo.

En palabras de Pollock, al final de la historia, a pesar de que el «poder político de los Pāndavas ha quedado confirmado, tanto la guerra como la nueva y dañina era Kali que inauguró han perdido fuerza y voluntad», de modo que Yudhisthira puede decir: «Maldita sea la ley del poder que nos ha dejado muertos en vida» (*Mahābhārata*, 15.46.8)[263]. Pollock resume su lectura de la épica diciendo que aborda principalmente «el colapso del valor social» y para ello cita a un pensador del siglo XIX que creía que «el propósito [del *Mahabhárata*] como un todo era generar desesperanza en la vida social». Pollock continúa diciendo que «esta es una interpretación de la épica no como una totalidad social sino como un abismo social, del poder no como algo perfecto sino imperfecto ya que, como dice Vyāsa [el famoso autor], no es "esclavo de ningún hombre"»[264]. Al final el *Mahābhārata* no nos aclara el significado de su palabra principal, *dharma*. Parece que únicamente Dios lo conoce y que, como dice Hiltebeitel, «el *Mahābhārata* es una discusión con Dios»[265].

Solo a fin de completar nuestra discusión sobre la épica como una forma de lidiar con los asuntos éticos y religiosos importantes en la tradición indoaria, me gustaría mencionar brevemente el *Vessantara Jātaka*, al que se suele hacer referencia como «Una épica budista»[266]. Los Jātakas son cuentos que narran las vidas anteriores del Buda, tienen fechas distintas que desconocemos aunque sin lugar a dudas en su conjunto son posteriores a los Sutras; puede que muchas provengan de un mismo período inmediatamente anterior y posterior al cambio a nuestra era, momento en el que surgieron las épicas hindúes[267]. Richard Gombrich destaca la importancia del *Vessantara Jātaka* en su prólogo a la traducción que Margaret Cone hizo al inglés:

---

llock le interesan particularmente la conquista de las cuatro direcciones que llevan a cabo los cuatro hermanos de Yudhisthira en su preparación para la consagración, y el hecho de que la descripción de la conquista incluyera el mundo conocido geográficamente por la cultura indoaria. En otras tres ocasiones en el *Mahābhārata* se vuelve a describir el mundo y esto fue útil para definir la geografía política de la cultura indoaria posterior, y también el tropo político de que un rey realmente bueno era un gobernante mundial (p. ej., Rāma o el gobernante descrito casi al final del *Manu* más arriba), a pesar de la extensión de su verdadero reino. Aquí vemos que el ejemplo de Aśoka ha tenido una continuidad tras su muerte. Véase Pollock, *Language of the Gods*, 226-237.

263 *Ibid.*, 227.

264 *Ibid.*, 554.

265 Hiltebeitel, *Rethinking the Mahābhārata*, 214.

266 Margaret Cone y Richard F. Gombrich, *The Perfect Generosity of Prince Vessantara: A Buddhist Epic* (Clarendon Press, Oxford, 1977). Para ver una recopilación reciente de historias Jātaka, véase *The Jātakas: Birth Stories of the Bodhisatta*, Sarah Shaw (trad.) (Penguin, Nueva Delhi, 2006), donde se encuentra el interesantísimo *Temiya Jātaka*, muy parecido en cierta forma al *Vessantara Jataka*.

267 A pesar de que no hay manera de fechar con precisión el texto pali más comprensible del cual parecen proceder el resto de versiones, sabemos que la historia se remonta a los siglos II y I a. de C. porque algunos de sus episodios se pueden observar en los relieves de ese período al norte de la India. Cone y Gombrich, *Vessantara*, xxxv.

> La desinteresada generosidad del Vessantara, que renunció a todo, incluso a su esposa y a sus hijos, es la historia más famosa del mundo budista. Ha sido contada una y otra vez en todos los idiomas budistas, en la literatura selecta y en la devoción popular; se ha representado en el arte de todos los países budistas; y ha sido el tema principal de incalculables sermones, obras, bailes y ceremonias. En los países que profesan el budismo theravada, en Sri Lanka y en el sudeste asiático, los niños todavía tienen que estudiarla; ni siquiera la biografía del Buda es tan conocida[268].

Aunque no es ni de cerca tan largo como las épicas hindúes, el *Vessantara Jataka* es una épica porque narra las hazañas y desventuras de un gran héroe. Además, en su versión más larga y culta está sólidamente organizado y bien escrito. Compite con las épicas hindúes en su capacidad para formular los intereses fundamentales de la tradición religiosa de forma convincente e influyente para un gran público, tanto educado como popular, durante siglos.

Collins demuestra que el *Vessantara Jātaka* está mucho más cerca espiritualmente del *Rāmāyana* que del *Mahābhārata* porque Vessantara, al igual que Rāma, era un príncipe de virtud perfecta, elegido por su padre para gobernar como regente, que luego se apartó al bosque para vivir como renunciante y que finalmente regresó para gobernar como un «rey ideal». Vessantara tenía problemas con su comunidad debido a su excesiva generosidad, sobre todo cuando donó el elefante del estado que tenía la mágica habilidad de provocar la lluvia porque se lo habían pedido los brahmanes de un país que sufría sequías. Esto desató la demanda popular de apartar a Vessantara. Él, su esposa y sus dos hijos se retiraron a un bosque, que por varias razones era idílico, hasta que un brahmán disgustado se acercó y le exigió a Vessantara que le entregara sus hijos; el siempre generoso Vessantara accedió, para angustia de su esposa. Entonces Indra, el rey de los dioses, se acercó disfrazado a Vessantara y le pidió que le entregara su esposa con la intención de anticiparse al malvado brahmán que también se la iba a pedir. A continuación Indra mostró su verdadera identidad y le devolvió a Vessantara su esposa, que ahora no podía ser entregada de nuevo porque un regalo devuelto era intocable. Gran parte del *pathos* de la historia está en el sufrimiento de la mujer por la pérdida de sus hijos. Estos hechos demostraban que una vida de perfecta renuncia, que implicaba una perfecta generosidad, provocaba un dolor extremo en las relaciones humanas normales. Pero en el *Vessantara Jātaka* no hay ninguna pelea contra el ofensivo brahmán, por lo que en ese sentido no funciona la comparación con el *Rāmāyaṇa*, Vessantara era incapaz de ejercer violencia contra nadie, ni siquiera contra un demonio —cosa que el brahmán era sin duda dada su injustificada maldad—. Pero el comportamiento del brahmán salió a la luz

[268] *Ibid.*, xv.

y Vessantara no solo se reunió con su familia sino que a partir de entonces se convirtió en un rey perfecto y tuvo un gobierno feliz para siempre. (Por cierto, el malvado brahmán recibía el pago de un rescate por los hijos y era instalado en un palacio, pero él rápidamente comenzaba a devorarse a sí mismo hasta morir, propiciándose así su propio castigo.) Según Collins, la interpretación global de la historia es como sigue:

> *Entre otras cosas*, es una confrontación dolorosamente honesta con las dificultades que acarreaba la renuncia; demuestra que en el camino ascético hacia la máxima felicidad, en última instancia hay que abandonar bienes realmente humanos; además es la tentativa más sutil y exitosa de la literatura pali por inculcar valores ascéticos en una sociedad normal, productiva y reproductiva. Inevitablemente, solo vemos esta sociedad al final de la historia puesto que la descripción narrativa prolongada se tambalearía ante sus contradicciones y paradojas [típica de sociedad así]: exactamente igual que el legendario *Rāma-rājya*, la utopía que sigue a la victoria de Rāma sobre Rāvana y su consagración como rey, ocupa apenas seis versos al final del libro 6 del *Rāmāyaṇa*[269].

Para Collins, el compromiso absoluto del budismo con la no violencia, a pesar de estar bien formulado en el *Vessantara Jātaka*, no es tan fácil de comparar con las épicas hindúes sin el relativismo del *Mahābhārata* ni las concesiones del *Rāmāyaṇa* a la violencia ejercida sobre seres no humanos. Collins considera que en las sociedades budistas, el Dhamma tenía dos modalidades en la práctica: «El modo 1, anclado en el principio de reciprocidad, que requería y legitimaba la violencia al establecer que la maldad se pagaba con maldad en forma de un castigo por un crimen o en defensa propia; y el modo 2, en el que los valores, incluyendo el de no violencia, eran absolutos»[270]. La fuerza del *Vessantara Jātaka* se encuentra en que reconoce ambos modos y sus costos. El hecho de que los budistas siempre lo hayan visto como una historia feliz y no como una tragedia se debe en parte a que señala a algo más allá de sí mismo: «Por lo general conocido simplemente como el *Mahājātaka*, la "Historia del gran nacimiento", cuenta los hechos que sucedieron durante el penúltimo nacimiento humano de una secuencia que iba a terminar en el Buda Gautama, quien perfeccionó la virtud de dar; después se reencarnó en un dios del cielo de Tusita, y luego por fin su último y final nacimiento como Sidarta Gautama»[271]. La historia se dirige al Buda y a su nirvana.

---

269 Collins, *Nirvana*, 501. En la exposición que hace del pensamiento utópico budista en este libro, Collins menciona un artículo muy interesante de Northrop Frye, «Varieties of Literary Utopias», en *The Stubborn Structure: Essays on Criticism and Society* (Cornell University Press, Ithaca, 1970), 109-134. (Este ensayo se publicó originariamente en *Daedalus* 99, 2 [1965]: 323-347.) Frye hace una poderosa defensa de las utopías literarias contra sus detractores contemporáneos.

270 Collins, *Nirvana*, 522.

271 *Ibid.*, 333.

Vale la pena reflexionar sobre el hecho de que las tres épicas que hemos analizado plantean interrogantes sobre la violencia y sus desgracias; sobre qué es un buen rey y qué una buena sociedad, de forma mucho más explícita que la *Ilíada*, la *Odisea* o la *Eneida*. Esto es así en parte porque las épicas griegas surgieron en una época en la que las sociedades guerreras que describían eran muy recientes (y la épica latina de Virgilio siguió demasiado pegada al modelo de las épicas griegas como para romper el molde), pero las sociedades guerreras indias equivalentes eran apenas un lejano recuerdo cuando se compusieron las versiones épicas que hemos analizado. Lo más impresionante de las épicas de la cultura indoaria es la capacidad de su narrativa para tomar ideas del pensamiento sistemático y mostrar sus complejidades y contradicciones internas de manera inflexible. Sin su profundidad narrativa tendríamos una visión muy reducida del papel que jugó la tradición en la historia subsiguiente.

10

Conclusiones

Pascal afirma en sus pensamientos algo que podría aplicarse también a este libro: «Lo último que uno descubre al escribir una obra es qué debería poner primero»[1]. Cuando terminé de escribir los capítulos del 1 al 9, y en pleno proceso de reescritura del capítulo 2 entero, «Religión y evolución», descubrí la importancia del juego entre los mamíferos y la extraordinaria forma en la que el juego animal había provisto el marco apropiado para el desarrollo del juego, el ritual y la cultura de los seres humanos[2]. Esa es

---

1 Blaise Pascal, *Pensées,* edición revisada, traducción de A. J. Krailsheimer (Penguin, Londres, 1995 [1670]), 323. Hay otro fragmento de Pascal muy relevante para este libro: «Como no se puede ser universal y saber todo lo cognoscible sobre todo, hay que saber un poco de cada cosa; porque es mucho mejor saber un poco de todas las cosas que saber todo de pocas cosas». Pascal, *Pensées,* 58. Aquí Pascal rechaza la especialización extrema, pero incluso intentando seguir su consejo, todo lo que puedo hacer es conocer un poco de muchas cosas, pero ni siquiera un poco de todas las cosas. Aquí Pascal se muestra sarcástico ante los filósofos que declaran saberlo todo, sobre todo.

2 Como se ha indicado en el capítulo 2, estoy en deuda con Gordon Burghardt por su trabajo sobre el juego animal, y con Johann Huizinga por su trabajo sobre el papel que ha desempeñado el juego en la base de la cultura humana. Solo quiero agregar unas palabras sobre por qué el capítulo 2 ha sido el único capítulo importante que he tenido que reescribir después de haber terminado los demás (aunque también escribí un nuevo prefacio en el otoño de 2009 para reemplazar el que había escrito al principio, antes de tener una idea adecuada de hacia dónde se dirigía el libro). Es cierto que el conocimiento de la evolución biológica ha cambiado dramáticamente en la década que ha pasado más o menos desde que terminé el primer borrador, pero lo mismo se podría decir en mayor o menor medida del tema principal de cada

la razón por la que el juego, a pesar de ser uno de los últimos elementos que descubrí, aparece al principio del libro, solo para ser omitido luego en el camino que va de las religiones tribales a las axiales. Pero el juego ha estado ahí en todo momento, bajo la superficie, aunque no lo señalara. Después de trece años de trabajo no me podía plantear la posibilidad de reescribir el libro completo para darle al juego la atención que se merecía, de modo que intentaré subsanar esa deficiencia, aunque sea brevemente en estas conclusiones, comentando su importancia, y todas las cosas que el juego pone en compromiso en la vida humana.

Schiller

Comenzaré haciendo referencia a un debate clásico y muy importante sobre el juego que pasé por alto en el capítulo 2, concretamente el que expone Friedrich Schiller en *On the Aesthetic Education of Man*[3]. Schiller retoma una pequeña analogía de Kant en la que afirma que el arte es a la artesanía lo que el juego es al trabajo[4], pero desarrolla mucho más su idea del juego que Kant. Schiller ya se había preguntado antes sobre la naturaleza animal del juego, como Gordon Burghardt ha analizado de forma brillante en su reseñable libro *The Genesis of Animal Play*, concretamente había dicho que el juego es un ámbito de libertad relacionado con las presiones de la lucha por la existencia y que solo se puede producir en lo que Burghardt denomina: un «ámbito relajado»[5]. Así lo explica Schiller:

> No hay duda de que la naturaleza le ha dado, incluso a las criaturas sin motivo, mucho más de lo que abarcan las estrictas necesidades de la vida, arrojando así un rayo de libertad sobre la oscuridad de la existencia animal. Cuando el león no se siente atenazado por el hambre y no hay ninguna criatura que le empuje a luchar, su energía ociosa crea por sí sola un objeto, llena el desierto con el eco de su rugido lleno de vida y celebra su fuerza exuberante en una exhibición sin propósito... El animal *trabaja* cuando la privación es el impulso primario de su actividad, y *juega* cuando el impulso

uno de los capítulos importantes y por lo tanto eso solo no justificaría su rescritura. La razón fundamental ha sido que, aunque aún considero que la religión no precede a nuestra propia especie y por lo tanto surgió en el período paleolítico, he llegado a la conclusión de que el profundo trasfondo que hizo posible su nacimiento era tan importante que requería de un análisis extenso.

3 Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, trad. Reginald Snell (New York: Dover, 2004 [1801]).

4 Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, ed. y trad. de Paul Guyer (Cambridge University Press, Cambridge, 2000 [1790]), sec. 43, 183.

5 Gordon M. Burghardt, *The Genesis of Animal Play: Testing the Limits* (MIT Press, Cambridge, 2005), 77-78. Después de examinarlo mejor, descubrí que Burghardt no solo recurre a Schiller en su libro sino que efectivamente cita un fragmento que se superpone en parte a la cita siguiente de Schiller, en la pág. 28 de su libro, que no había entendido la primera vez que la leí. Burghardt me ha abierto los ojos mejor que nadie a la enorme importancia del juego animal en la historia evolutiva.

primario es la plenitud de su fuerza, cuando la sobreabundancia de la vida es el único estímulo que le lleva a la acción.

Schiller diferencia «el castigo de la necesidad o la *seriedad física*» y «el castigo de lo superfluo o el *juego físico*», pero afirma que el juego humano, aunque también empieza en el juego físico, puede desplazarse a un juego estético en el que se da rienda suelta a todas las capacidades espirituales y culturales del hombre[6]. Schiller fue un poeta de primer orden y un filósofo aficionado, por eso no es fácil seguir algunos de sus razonamientos. Lo que al parecer quiere decir es que la vida humana está escindida por toda una serie de dicotomías que se vencen a través del juego: materia y forma, sentimiento e intelecto, realidad y necesidad, etcétera. Se opone a la reducción del juego como «mero pasatiempo» cuando escribe: «Pero por qué llamarlo *mero* pasatiempo cuando comprobamos que es precisamente el juego, y solo el juego, el que vuelve completo al hombre y le permite desplegar en un solo movimiento su doble naturaleza». Y cierra ese razonamiento con una afirmación notable: «Y es que, para decirlo de una vez por todas, el hombre solo juega cuando es hombre en el sentido más profundo de la palabra, y *solo es verdaderamente un hombre cuando está jugando*»[7].

En otro momento, entre muchas otras cosas interesantes, Schiller habla del juego y el tiempo:

> El impulso sensible requiere de cambios y del tiempo para tener un contenido; el impulso formal requiere de la extinción del tiempo y de la ausencia de cambios. Por tanto, el impulso en el que se combinan ambos (y permítaseme llamarlo provisionalmente el *impulso del juego*), este impulso del juego apuntará a la extinción del tiempo *en el tiempo* y la reconciliación del devenir con el ser absoluto, del cambio con la identidad[8].

Schiller parece estar diciendo que ese suceder en un «tiempo fuera del tiempo» —un tiempo que Lévi-Strauss, como ya apuntamos en el capítulo 1, considera característico de la música y el mito— es tal vez una característica fundamental del juego[9]. Parece que la «extinción del tiempo en el tiempo» es lo que sucede en un ámbito relajado, en una forma de vida que no está sometida a la lucha por la existencia, y el juego, como la primera de esas formas, regresa a un punto anterior al tiempo biológico.

---

6 Schiller, *Aesthetic Education*, carta 27, 133-134 [versión en español de los traductores]. Cursivas en el original. Tal vez en esta cita de Schiller se podría ver la diferencia que establece Abraham Maslow entre cognición del Ser (o B-cognition]) y cognición de la Deficiencia (o D-cognition [de Deficiency]), mencionada en el capítulo 1. Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being* (Van Nostrand, Princeton, 1962).

7 Schiller, *Aesthetic Education*, carta 15, 78-80. Cursivas en el original.

8 *Ibid.*, carta 14, 74. Cursivas en el original.

9 Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked* (Harper and Row, Nueva York, 1969), 15-16, donde dice: «Es como si la música y la mitología recurrieran al tiempo con la única intención de negarlo».

Creo que Schiller nos ayuda a pasar de la descripción del juego animal en el capítulo 2 a la descripción del ritual tribal en el capítulo 3. En los tres ejemplos tribales vimos que el ritual se producía en un ámbito relajado y también el considerable esfuerzo que suponía crear un espacio así. Entre los kalapalo, uno de los rituales importantes requería semanas, cuando no meses enteros de preparación. Algunos además implicaban ensayos y la construcción de la parafernalia ritual que se usaba durante la representación, pero también se intensificaban los esfuerzos económicos para crear el excedente de comida que se repartía a los participantes y a quienes asistían a la representación. Sin duda, verse obligado a buscar comida en mitad del ritual podía acabar con el encanto. Es más, al parecer tener capacidad para almacenar una gran cantidad de alimento era un prerrequisito, si no algo indispensable, para los rituales en los que participaban más personas aparte del grupo inmediato. Algo similar se observa en los preparativos entre los aborígenes australianos y los navajo. Cabe imaginar también que en la era previa al Estado nadie se planteaba hacer un ritual sin estar seguro de que estaba en un lugar y en un momento relativamente a salvo del ataque de sus enemigos. El ritual humano requiere trabajo para crear un ámbito relajado, el juego animal requiere que los participantes estén alimentados y a salvo, pero no más hay necesidades especiales. El hecho de que en el caso de los hombres el trabajo y el juego no sean opuestos sino en ciertos sentidos interdependientes es una percepción en la que tendremos que ahondar más adelante.

Las propias descripciones de los rituales tribales a menudo exhiben rasgos que podríamos considerar juegos: ese tipo de rituales estaban personificados en formas de canto, danza, banquetes e hilaridad general, aunque también existía un poderoso elemento de juego fingido que podía tener significados muy serios. Cabe incluir aquí una descripción muy pertinente de un ritual kalapalo:

> La interpretación musical se asocia con seres poderosos y es una forma de comunicarse con ellos aunque sin dirigirse a ellos directamente...
>
> Se podría decir que la comunicación se produce no tanto por cantarle *a* un ser poderoso como por cantar *dentro del ser*. En la mente de los actores y mediante la representación se crean unas imágenes mentales extraordinariamente nítidas... En consecuencia, hay una fusión del ser con aquello sobre lo que versa la canción; del mismo modo que en el mito los seres poderosos participan en el discurso humano, en los rituales los humanos participan en la musicalidad *itseke* [de los seres poderosos] y de ese modo adquieren temporalmente algo de su poder transformador. Ése es el poder de la comunidad en el ritual público[10].

---

10 Ellen B. Basso, *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia,1985), 253. Cursivas en el original.

También podemos considerar la descripción que hace Ellen Basso del sentido de igualdad moral que genera el ritual, algo que ya hemos visto presagiado en las leyes igualitarias del juego animal: «Desde el punto de vista económico, quiere decir que todos están obligados a participar, pero todos reciben algo independientemente de su contribución. *Ifutisu*, el valor más elemental de la vida kalapalo (que incluye las nociones de generosidad, modestia, flexibilidad y ecuanimidad a la hora de encarar las dificultades sociales y el respeto por los demás), va más allá de los dominios de la familia y del resto de la gente de la comunidad»[11].

Pero aunque el juego animal se produce en una sociedad que está organizada de una manera más o menos rígida desde un punto de vista de la dominación jerárquica, las sociedades de cazadores-recolectores y también otras sociedad horticulturales como las descritas en el capítulo 3, son relativamente igualitarias. Uno debería preguntarse si esa igualdad endémica, tanto en el juego como en el ritual, se había generalizado de alguna manera en esas sociedades fuera del contexto ritual. Tal vez la igualdad entre los cazadores-recolectores pueda explicarse estrictamente desde una base económica, como han intentado algunos autores, pero lo más probable es que también interviniera un empuje cultural desde el ámbito del juego y el ritual. Como he dicho en el capítulo 4, probablemente la continua reafirmación de la igualdad en el contexto ritual ayudó a esas sociedades a superar la amenaza siempre presente de un tirano arribista.

El juego, el ritual y el Estado primitivo

Pero ¿qué sucedió cuando —debido a la extensión de la agricultura, al asentamiento en pueblos y al aumento de la población— reaparecieron las jerarquías dominantes, primero tímidamente y luego —en el Estado primitivo— con furia? Se produjo una bifurcación ritual: algunos rituales se reservaron para la élite dominante y se empezaron a representar en un lugar oculto, u oculto al menos para el resto de la población, a pesar de que otros rituales comunitarios se siguieron representando entre la población que no pertenecía a la élite. Entre los tikopia —ejemplo de cacicazgo «tradicional» polinesio en el que el cacique tenía poco poder coercitivo y todavía era contemplado como cabeza de un extenso linaje que incluía al grupo completo, aunque se le trataba con una reverencia desconocida entre los cazadores-recolectores— apareció el origen de algo que podemos denominar veneración. Era el cacique y únicamente el cacique el que hacía el sacrificio, de comida o bebida en este caso, a los seres poderosos a quienes ya podemos llamar dioses, para pedirles protección y ayuda, elementos esenciales de ese ritual que solo el cacique podía oficiar. Sin embargo, después de observar esos rituales sagrados cuyas palabras

[11] *Ibid.*, 256-257.

eran secretas o se pronunciaban en voz tan baja que la gente corriente no podía oírlas a la distancia, había un festival común que incluía el canto, la danza y un banquete que recuerda a los rituales comunitarios de las sociedades tribales.

Incluso en Hawái, que era un Estado primitivo o al menos estaba cerca de convertirse en uno en la época del descubrimiento occidental, había una alternación anual de los rituales. Durante la época del año que pertenecía a Ku, el dios de la guerra, el ritual se oficiaba en templos amurallados en los que la gente común no podía entrar. Allí los sacerdotes se hacían cargo de los sacrificios, sobre todo de los sacrificios humanos, para engrandecer el poder y el prestigio de los caciques supremos que estaban a un paso de convertirse en reyes. Pero durante el resto del año, la temporada de Makahiki que comenzaba con los rituales de Año Nuevo, se imponía un tipo de ritual muy diferente. Resulta significativo que las puertas de los templos de Ku estuvieran cerradas durante esa época del año. Como hemos visto en el capítulo 4, nadie podía trabajar durante los cuatro días y noches que seguían al rito *hi'uwai*. La gente de todas las clases se entregaba a los banquetes, a la burla, a los cantos obscenos y satíricos y, sobre todo, al baile. La risa triunfaba sobre *kapu* [tabu] y durante el baile no se podían rechazar las aproximaciones sexuales. Valeri escribe que «esos bailes maravillosamente coordinados» alcanzaban una «hermandad perfecta» que reconstruía toda la sociedad. Todo esto tenía lugar en un contexto de «indiferencia jerárquica»[12]. Al menos por un momento reaparecía la antigua igualdad.

Se pueden encontrar rituales de subversión —que implicaban la infracción de normas ordinarias, reglas que tenían que ver con la identidad de género, por ejemplo, pero también con la sumisión ante los superiores— incluso en las sociedades más jerarquizadas del mundo. Por lo general se han interpretado como un «desahogo» que en última instancia legitimaba el *statu quo,* aunque hasta cierto punto también permitían la expresión de sentimientos reales bajo unas condiciones cuidadosamente controladas. En estos rituales el juego desempeñaba un papel particularmente obvio.

En las sociedades totalitarias modernas, donde la mayoría de los rituales sagrados suceden en el Comité Central o en el Congreso del Partido, los grandes rituales públicos —en los que a veces participan cientos de miles de personas y se transmiten hacia todos los rincones del reino— se encargan de reafirmar la solidaridad de todo el mundo con lo que ahora es un liderazgo bastante remoto. Y en las sociedades democráticas, donde se supone que el líder es «transparente» aunque rara vez lo sea totalmente, a menudo se llevan a cabo grandes rituales públicos, como la fiesta inau-

---

12 Valerio Valeri, *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii* (University of Chicago Press, Chicago, 1985), 218-219.

gural del presidente electo. Pero independientemente de cuánta participación pública ha sobrevivido en los rituales de las sociedades estatales divididas en clases, los principales mitos e ideologías siempre refuerzan la legitimidad del grupo gobernante, aunque —desde la era axial a esta parte— no sin desafíos.

Hemos señalado que aunque la ideología oficial solía hacer hincapié en el dominio aplastante del gobernante, como en el caso de las inscripciones de Behistún del gran rey persa aqueménida Darío I, también solía contener alguna expresión de su cuidado. Las referencias cada vez más frecuentes al gobernante como pastor o padre del pueblo, a pesar de ser más benignas que el símbolo de un poder despiadado, enfatizaban la imagen de que los gobernantes eran adultos, y los gobernados, niños. En las sociedades arcaicas, y también en distintos niveles de las sociedades axiales, el gobernante se relacionaba con la divinidad de manera distinta que la gente común, de ahí que el castigo religioso o ideológico del régimen existente reforzaba la estructura de poder.

Pero hay otra característica de las sociedades estatales divididas en clases que está relacionada al juego: en la mayoría de los Estados monárquicos primitivos, y en casi todos los ejemplos de ese tipo de Estados a lo largo de la historia, jamás ha sido fácil convertirse en rey —siempre había primos, hermanos o gobernantes provinciales que también tenían la mirada puesta en el trono. Y una vez obtenida la corona, la conservación también requería un gran trabajo. Sin embargo, las élites de esas sociedades, lo que podríamos llamar la aristocracia, los muchos parientes o aliados cercanos a los monarcas, disfrutaban de un exclusivo estatus preeminente. En Hawái, como hemos visto, eran considerados casi-divinos. No hace falta decir que tenían poco trabajo, en el sentido habitual de la palabra, porque todas sus necesidades eran satisfechas por individuos inferiores a nivel social. Lo que les diferenciaba es que jugaban. Cazaban y se embarcaban en prácticas militares que podían llegar a tener consecuencias muy serias si acababan en la guerra, pero mientras tanto se manifestaban como meras competiciones de entretenimiento. Aprendían a bailar y a cantar con sofisticada elegancia. En ocasiones escribían poesía o contrataban a bardos para que lo hicieran, para poder escuchar gestas épicas o intercambiar poemas de amor con sus amantes. Encontramos este tipo de aristócratas no solo en la antigua Grecia, donde la mayoría de nosotros los imagina gracias a los poemas de Homero, sino también en la antigua China, en Japón, la India, África y Polinesia[13].

Otra característica del juego que se desarrolló principalmente entre los aristócratas fue la aparición de la competición, del *agon,* por emplear la palabra griega, algo que ya estaba presente en el juego y en el ritual

13 Sobre los juegos aristocráticos en las sociedades de Estados primitivos, véase especialmente el libro de Eli Sagan *At the Dawn of Tyranny: The Origins of Individualism, Political Oppression, and the State* (Knopf, Nueva York, 1985), esp. 166-183.

tribal pero que todavía no tenía un carácter importante. Rousseau era de la opinión de que hasta en las sociedades más elementales, como aquellas a las que llamamos tribales, ya estaban presentes ciertos elementos de competencia, solo que todavía no eran relevantes[14]. Pero en las sociedades aristocráticas, las competiciones deportivas, tal vez un derivado de las prácticas militares, se volvieron comunes y empezaron a incluir carreras, lucha y muchos otros «deportes», algunos de los cuales han sobrevivido hasta hoy. Tal vez las competiciones que implican el juego en equipo han tenido el mismo origen. Encontramos desarrollos parecidos en las clases aristocráticas de muchas sociedades, claramente en Polinesia, por poner un caso, aunque evidentemente el primer ejemplo que viene a la cabeza en la historia occidental es el de Grecia. Allí los deportes agonísticos y los juegos llegaron a ser muy sofisticados y a menudo estaban vinculados al ritual —cabe recordar los juegos que organizó Aquiles para el funeral de Patroclo en la *Ilíada*—, aunque el ejemplo más evidente, porque aún sobrevive entre nosotros aunque su forma haya variado, es el caso de los juegos Olímpicos, una de las tantas competiciones atléticas panhelénicas que existían. Lo que llama la atención en este caso, y los hace tan diferentes de nuestros Juegos Olímpicos, es que se producían en el contexto de un gran festival dedicado a Zeus del que los juegos eran solo una parte.

Lo que quiero señalar sobre el surgimiento de los juegos agonísticos y competitivos es que, a pesar de que se desarrollaban en un ámbito relajado —durante los juegos se declaraba el armisticio en todas las ciudades griegas en guerra para que los atletas pudieran reunirse sin miedo y, significativamente, para que los perdedores fueran derrotados pero no asesinados—, las competiciones también incluían un elemento de lucha por la existencia en el mismo desarrollo del juego. El refrán común que dice: «no importa si se gana o se pierde, lo que importa es participar» habría tenido allí una repercusión más bien insignificante porque los griegos estaban muy preocupados por ganar. Si competir era noble, ganar era divino. Tal vez la única sociedad que le ha dado la misma importancia sobresaliente al éxito ha sido la sociedad moderna norteamericana. Pero cuando la victoria se convierte en una obsesión, el juego se puede convertir en algo negativo, parecido a una adicción y, como afirmó Rousseau, puede producir un desequilibrio incluso en el terreno más igualitario[15].

---

14 Rousseau escribió al respecto: «Comenzaron reuniéndose en torno a un gran árbol: bailaban y cantaban, la genuina descendencia del amor y el ocio se convertía en su entretenimiento o más bien en la ocupación del hombre y la mujer que, libres de todo cuidado, se unían. Todo el mundo empezó a mirar a los demás y a querer ser visto a su vez, la estima social adquirió una gran importancia. El que bailaba o cantaba mejor, el más atractivo, el más fuerte, el más hábil o el más elocuente pasaba a ser el más respetado: ese fue el primer paso hacia la desigualdad y, al mismo tiempo, hacia el vicio». J.-J. Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, en *The First and Second* Discourses, trad. Roger D. Masters (St. Martin's Press, Nueva York, 1964 [1755]), 149.

15 Sobre el lado negativo del juego, incluso el juego como una adicción (las apuestas, por ejemplo), véase Gordon Burghardt, *Genesis of Animal Play*, 385-393.

RENUNCIANTES Y LA CRISIS DE LEGITIMACIÓN EN EL ESTADO PRIMITIVO

Aquí el juego adquiere otro significado: mientras unos trabajan, otros juegan[16]. No significa que aquellos que trabajan no puedan jugar, sino que para ellos el juego está sometido a restricciones de tiempo y calidad porque tienen que soportar la ardua carga de ganarse la vida. Aquí el juego puede convertirse en algo igualitario entre los jugadores, pero no se comparte equitativamente en toda la sociedad. Los ideólogos siempre prometieron que la modernidad iba a democratizar el «ocio», palabra estrechamente vinculada al juego, pero ni siquiera hoy las «clases ociosas» tienen tanto ocio y parece que para el resto la oferta principal consiste apenas en un par de horas de televisión.

De todas formas hemos visto que incluso en un Estado primitivo como el de Hawái, se produjo el surgimiento de lo que podríamos llamar advenedizos morales, figuras proféticas que, a costa de gran peligro para ellos mismo, llevaron las estructuras de poder existentes hasta un nivel moral que claramente ni siquiera ellos alcanzaban. La era axial —a mediados del tercer milenio a. de C.— fue el momento en que esos retos al orden cultural dominante se hicieron ampliamente visibles. Parte de la definición de la era axial es que fue entonces cuando apareció por primera vez una ética universal igualitaria. ¿Cómo podemos pensar hoy un momento tan trascendental?

Aquí me gustaría hablar del ensayo de Jürgen Habermas «Toward a Reconstruction of Historical Materialism» y usarlo como punto de partida. Refiriéndose a la transición de las sociedades tribales organizadas por parentesco a la emergencia de los Estados primitivos, escribe:

> La integración social que se alcanza a través del parentesco... pertenece, desde un punto de vista de la lógica evolutiva, a un estado inferior que el de la integración que se alcanza a través de la dominación... A pesar de ese avance, la explotación y la opresión practicadas de forma *indispensable* en las sociedades de clases políticas debe considerarse retrógrada en comparación con las desigualdades sociales menos significativas *permitidas* dentro del sistema de parentesco. Esa es la razón por la que las sociedades de clases son estructuralmente incapaces de satisfacer la necesidad de legitimación que ellas mismas generan[17].

16 Aunque en los seres humanos el juego puede suceder a lo largo de toda la vida, es particularmente característico en la infancia. Las implicaciones de la frase «mientras unos trabajan, otros juegan» en Brasil están descritas de forma muy realista en el libro de David F. Lancey, *The Anthropology of Childhood: Cherubs, Chattel, Changelings* (Cambridge University Press, Cambridge, 2008): «en Brasil la infancia es un privilegio de los ricos y prácticamente no existe entre los pobres» (1).

17 Jürgen Habermas, «Toward a Reconstruction of Historical Materialism», *Communication and the Evolution of Society* (Beacon Press, Boston, 1979 [1976]), 163. Cursivas en el original.

Es cierto que el Estado primitivo y su anejo sistema de clases surgió en lo que he denominado sociedades arcaicas mucho antes de la era axial y generó un grado de infelicidad popular que se puede ver en los textos que nos han llegado de esas sociedades, pero la crisis de legitimación de la que habla Habermas se produjo con particular gravedad en la era axial, cuando los mecanismos de dominación pública habían aumentado significativamente respecto a los de las sociedades arcaicas y por primera vez fue posible una protesta coherente. Evidentemente sería demasiado simplista interpretar las transiciones axiales como variaciones de la lucha de clases, pero tampoco se puede negar que todas incluyeron críticas sociales y juicios muy duros sobres las condiciones políticas y sociales existentes.

En respuesta a la pregunta sobre desde dónde se hacían esas críticas, ha habido cierta tendencia a hablar de «intelectuales» a pesar de que no está para nada claro lo que un término como ese podía significar en el primer milenio a. de C. Vienen a la mente las clases de los escribas y los sacerdotes, pero también podemos suponer que la mayoría de ellos estaban demasiado atados a los sistemas de poder existentes como para ser demasiado críticos. A pesar de que ese tipo de Estados trató de evitar las relaciones de parentesco, y en buena medida lo logró, lo cierto es que se extendieron distintos tipos de asociaciones adscriptivas y particularistas, de modo que no resulta nada fácil imaginar en esas sociedades un espacio social para la crítica. Es en este contexto en el que tenemos que considerar el papel del «renunciante», por emplear el término usado con más frecuencia en la antigua India.

Ya había renunciantes a finales de la India védica, tal vez el primero del que tenemos noticia sea Yajnyavalkya, que aparece en el *Bṛhádāraṇyaka Upaniṣad*. A lo que renuncia un renunciante es a su papel de propietario y a todas las implicaciones sociales y políticas que conlleva. El budismo le dio una forma radical al renunciante, cuya primera acción era «abandonar la casa» y a partir de ese momento vivir permanentemente sin hogar. Si el renunciante —en ocasiones también «la renunciante»— no tenía «un lugar», podía observar a la sociedad establecida desde afuera, por decirlo de alguna manera. Resulta fácil pensar en los profetas hebreos como renunciantes, en cierta forma, pero además les he llamado denunciantes. Ellos también se situaban al margen de los centros de poder y trataban de seguir los mandamientos de Dios, fueran cuales fueran las consecuencias. Pero incluso desde la oposición se dirigían más al poder que los monjes budistas, eso por descontado, aunque —como veremos— los monjes budistas también hicieron una crítica radical a los poderes mundanos. Más sencillo es identificar como renunciantes a los daoístas que surgieron en el período de los Reinos Combatientes en China, ellos también criticaron al poder aunque quizá de una forma más satírica que ética. Pero en ese sentido los confucianos, sobre todo los más importantes —aquellos que nunca tuvieron un oficio o solo oficios humildes y por poco tiempo, y que estaban en contra de servir a un señor que no fuese ético— también fueron

renunciantes porque criticaron el poder desde afuera. Por último, diría que tanto Sócrates como Platón también fueron renunciantes, aunque de modos distintos, porque jamás pertenecieron del todo a la ciudad y la criticaron desde afuera[18].

A pesar de la cantidad de diferencias que había entre estos individuos de las distintas culturas axiales, a quienes en ocasiones solo se puede llamar renunciantes a la ligera, la única cosa que tenían en común es que eran maestros y fundadores de escuelas u órdenes; de ahí que se produjera más o menos —con frecuencia menos— una institucionalización de la tradición crítica. En última instancia ejercían su poder influyendo, y en ocasiones controlando, la educación de la élite, cosa que la mayoría de ellos hicieron al fin, a veces de un modo paradójico[19]. Su supervivencia inevitablemente dependía de lo que cobraban por sus servicios o de lo que les daban gratuitamente.

Al señalar la importancia de la figura de los renunciantes, de algún modo regresamos a nuestro interrogante inicial. ¿Cómo hicieron los renunciantes para conseguir el apoyo que les permitía sobrevivir fuera del sistema? Parece evidente que se había extendido cierto grado de incomodidad acerca del estado general del mundo, incluso entre la élite, que aportó ese apoyo sin el cual los renunciantes sencillamente se habrían perdido en la espesura. Pero lo que configuró la base sociológica para la cultura de la renuncia fue la creación de cierto tipo de ámbito relajado en el que los seguidores de esos nuevos virtuosos espirituales, como los llamaba Weber, formaron grupos de práctica religiosa. En cierta forma, a lo que renunciaban los renunciantes era al «trabajo» y lo que perseguían en su lugar era el «juego», con frecuencia un juego muy serio pero con momentos de alegría. El ritual compartido fue fundamental para sus prácticas en casi todos los casos, pero casi todos ellos también se adjudicaron la responsabilidad de la educación de simpatizantes externos. Las tradiciones sobrevivieron y se fueron haciendo cada vez más complejas solo cuando obtuvieron la tolerancia, y hasta el respeto, de los grupos de la élite; aunque en ocasiones también su hostilidad. Buena parte de la historia del surgimiento de esos grupos en la era axial tiene que ver con su compleja y ambivalente relación con el poder político.

---

18 Tal vez sería mejor considerar únicamente a Platón como renunciante. Andrea Nightingale se opone a Simon Goldhill, que llamó a Sócrates un «intérprete en el exilio» porque no desplegaba su sabiduría ni en la asamblea ni en reuniones políticas (excepto en ocasiones importantes). Nightingale considera que Sócrates estaba íntimamente unido a la ciudad a través de los intercambios que tenía con sus conciudadanos. Andrea Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy:* Theoria *in Its Cultural Context* (Cambridge University Press, Cambridge, 2004), 73 n. 2. ¿Podríamos llamar a Sócrates un «disidente» que, al igual que Václav Havel, criticaba su ciudad pero se negaba a abandonarla a toda costa? Afortunadamente, Havel pasó únicamente cuatro años en prisión.

19 Evidentemente, al igual que en muchas batallas por la legitimación, lo que empezaba siendo una tradición crítica podía terminar convirtiéndose en una tradición legitimada.

Si Habermas está en lo cierto —como creo que lo está— con respecto a la crisis de legitimación del Estado en la era axial al decir que se produjo por la disonancia entre el avance de la lógica evolutiva y la regresión en la práctica moral, me gustaría aclarar la respuesta a esta crisis de legitimación refiriéndome a las proyecciones utópicas de la buena sociedad que ofrecieron los distintos tipos de renunciantes como crítica al orden existente. Esas proyecciones utópicas adoptaron distintas formas en los cuatro casos, pero todos fueron extremadamente críticos con las condiciones sociopolíticas. Una de las cosas que más se criticaban eran las duras condiciones de trabajo y casi todas las utopías de la era axial tenían un elemento importante de juego.

Utopías de la era axial

En el antiguo Israel, los profetas criticaban con dureza el comportamiento de los Estados extranjeros pero también las condiciones en las que se encontraban los reinos de Israel y de Judea. Según Amós, los ricos y los gobernantes «hundían las cabezas de los pobres en el polvo de la tierra y apartaban la mirada de los afligidos» (Amós 2:6-7). En cambio, los profetas aguardaban el Día del Señor, en el que el juicio iba a venir a la tierra y la justicia «se deslizará como las aguas y la rectitud irrumpirá como un arroyo que fluye» (Amós 5:24). El profeta advertía a los gobernantes y a las personas por el estilo que debía cambiar su forma de hacer las cosas, y ansiaba la llegada de la intervención divina que finalmente iba a arreglar la situación.

En la antigua China, Mencio por ejemplo —pero también muchos otros confucianos antes y después de él— se lamentaban del triste estado en el que se encontraba la sociedad, de la corrupción de los gobernantes y de la opresión del campesinado, y ofrecían una forma alternativa de gobierno: el gobierno a través del ejemplo moral, de conformidad con el *li*, el orden normativo, y no a través del castigo. La esperanza confuciana de un gobernante ético que siguiera los preceptos confucianos no incluía ninguna intervención divina, excepto una vaga idea de que el Cielo acabaría castigando antes o después los comportamientos demasiado abusivos, lo que la convertía en tan utópica como la esperanza profética de la antigua Israel.

En el *Gorgias* y en el primer libro de *La República*, Platón criticaba las formas políticas en las que los fuertes podían infligir daño a los débiles con impunidad; en su opinión el despotismo era siempre la peor forma de gobierno. En *La República* describía una buena sociedad, opuesta a la que había criticado, pero era consciente de que se trataba de una «ciudad en palabras» o una «ciudad en el cielo» y que era muy poco probable en el tierra.

La épica hindú, el *Rāmāyana*, se puede considerar como una crítica de la sociedad existente ya que ofrecía un ideal de reinado distinto. El canon budista primitivo describía una sociedad ideal tan diferente de la realidad

existente que tal vez sea la utopía más radical de todas, la crítica más drástica de la sociedad tal cual era.

En cada uno de estos casos axiales, lo que llamo crítica social iba mezclada a la crítica religiosa, y en ese proceso de crítica se moldearon la forma y el contenido de la simbolización axial. Usaré aquí el caso griego como ejemplar porque su término «theoria» fue el origen del nuestro «teoría», algo que —siguiendo la estela de Merlin Donald— también yo considero aquí como diagnóstico de la transición axial de entonces. En el capítulo 7 he dicho que Platón terminó de completar la transición axial: no sorprende, por tanto, que fuera Platón quien transformara el término tradicional aplicado al ritual *theoria*, en la *teoría* filosófica, algo que —como intentaré demostrar— no coincide con lo que nosotros entendemos por teoría, pero sí es su predecesor lineal. También podemos identificar en Aristóteles, el discípulo de Platón, el comienzo de la transición hacia lo que ese término significará para nosotros.

Mi exposición sobre el término teoría en Platón nunca habría sido posible sin ayuda del extraordinario libro de Andrea Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy:* Theoria *in Its Cultural Context,* de donde he extraído una gran cantidad de ideas. Nightingale describe la *theoria* antes de Platón como una «venerable práctica cultural determinada por un viaje al exterior motivado por el deseo de presenciar un evento o espectáculo». Adoptó distintas formas, pero la que Platón eligió para hacer la analogía con la *theoria* filosófica —sobre todo en el mito de la caverna expuesto en los libros 5-7 de *La República*— fue la forma cívica en la que un *theoros* (observador, espectador) era enviado como representante oficial de su ciudad para asistir a un festival religioso en otro sitio y luego regresaba a casa para dar cuenta de lo que había visto a sus conciudadanos. Según Nightingale, por su propia naturaleza la *theoria* era en ese sentido «internacional», panhelénica, y que la propia Atenas atraía a muchos *theoroi* de otras ciudades que se acercaban a contemplar sus grandes festivales, las Panateneas y las Grandes Dionisias[20]. Señala que el mismo Platón empezó y terminó *La República* con ejemplos de *theoria* tradicional. El diálogo empieza con Sócrates de camino al Pireo, la puerta de Atenas, donde va a asistir al festival en honor a Bendis, la diosa tracia, sugiriendo que el festival era más «internacional» que lo que podría dar a entender la corta distancia que había que recorrer hasta el Pireo, sobre todo porque en opinión de Sócrates la procesión tracia era tan buena como la ateniense, expresando así su punto de vista panhelénico. Y *La República* termina con el mito de Er, que resulta ser una *theoria* de lo más extraordinaria porque Er, que había muerto en la batalla y estaba a punto de ser cremado, despierta y relata a sus compatriotas el viaje que acaba de hacer a la tierra de los muertos y describe el festival que ha contempla-

---

20 Nightingale, *Spectacles,* 40-41.

do allí[21]. Nightingale señala que en los libros 5-7 de *La República,* Platón hace que Sócrates dé una explicación de lo que entiende por «filosofía», término que confundía a sus interlocutores porque solo lo conocían por su sentido anterior de cultivo del intelecto en general, pero que ahora debía ser comprendida en el contexto de un nuevo significado: «*"theoria"* como la actividad por antonomasia del verdadero filósofo»[22]. El *theoros* tradicional era un amante de los espectáculos, sobre todo de los rituales religiosos y los festivales, pero el *theoros* filosófico «ama el espectáculo de la verdad»[23]. Platón hace mucho hincapié en la visión, en ver una verdad más que escucharla; pero además se trata de un tipo especial de visión: es ver «con los ojos del alma». Ese tipo de visión solo se alcanzaba tras una prolongada educación filosófica preparatoria que culminaba con la «*theoria* [la «visión»] de todo tiempo y criatura» (*La República,* 486d).

Si se piensa en este tipo de visión desde la perspectiva india o china, uno podría suponer que la forma de obtenerla sería a través de algún tipo de meditación en la que seguramente estaría incluido el control de la respiración. Aunque en *El Banquete* se retrata a Sócrates en dos ocasiones como si estuviera en una suerte de trance, la meditación no es lo que Platón considera el camino hacia la visión filosófica. La educación que culmina en la «visión de la realidad» o «visión del Ser» empieza con los números y los cálculos «que permiten que la mente "vea" lo grande y lo pequeño en sí mismos, de forma abstracta e independiente a sus manifestaciones concretas»[24]. A continuación le siguen la geometría y la astronomía, porque cada una implica la «visión» de verdades más elevadas. A lo que se refiere Platón con astronomía no tiene tanto que ver con la observación de los astros como con «los principios matemáticos que rigen los movimientos de los cuerpos celestes» que uno «ve» cuando «observa con los ojos de la mente y no los del cuerpo». Finalmente está la «dialéctica», que Sócrates jamás define claramente sino a través de metáforas, habla del «viaje de la dialéctica» hacia la contemplación del «verdadero ser»[25]; refiriéndose así no tanto a «implantar una visión en el alma» como a redirigir la visión hacia una nueva dirección, «lejos del mundo del devenir y hacia el verdadero ser»[26] (*La República,* 521d).

En ese momento crítico Platón se vuelve hacia la narrativa, en lo que Nightingale llama la analogía de la caverna —que en realidad no es una simple alegoría que puede ser traducida a un lenguaje proposicional sino una suerte de mito que revela la verdad en sus propios términos, a la que yo más bien llamaría la parábola de la caverna—. También el Buda usaba historias para explicar algo, como la famosa parábola de los hombres cie-

21 *Ibid.,* 74-77.
22 *Ibid.,* 78.
23 *Ibid.,* 98.
24 *Ibid.,* 80.
25 *Ibid.,* 81.
26 *Ibid.,* 80

gos y el elefante, a las que con frecuencia se ha llamado «símiles» en la literatura secundaria. Parece que la narrativa todavía tenía que ejercer de matrona en aquel instante en que el pensamiento estaba emergiendo del mito hacia la teoría.

No puedo dar cuenta aquí de la belleza ni de la complejidad de la parábola de la Caverna; solo voy a referirme a los aspectos de ella que están relacionados con mi tesis. La parábola comienza con una persona que se encuentra en su «hogar», aunque en la *República* es más apropiado considerar hogar a la *polis*, la ciudad, antes que al *oikos*, lo doméstico. El hogar, en cualquier caso, resulta ser una oscura caverna que en realidad es una prisión donde uno está atado de tal modo que está obligado a observar las sombras que proyectan sobre la pared unas personas (¿los ideólogos?) que se encuentran a sus espaldas y sostienen diversos objetos frente a una hoguera. Esas imágenes sombrías son lo único que suelen ver las personas. Si en esa situación alguien quedara liberado de sus ataduras y, en palabras de Platón, «fuera obligado a levantarse súbitamente y a volver la cabeza y caminar hacia la luz» (515c), se sentiría confundido, en un estado de *aporia*, de profunda incertidumbre —lo contrario de *poria*, la certeza—. Entraría, en palabras de Nightingale, en «una suerte de tierra de nadie existencial y epistémica», en la que sería incapaz de reconocer las viejas sombras familiares pero tampoco podría ver aún la cegadora luz a lo alto, de modo que sentiría tentado a evitar el viaje y regresar a la vieja prisión conocida[27].

Pero el futuro filósofo no se acobarda y hasta se acostumbra a esa sensación de incertidumbre, *aporia*, a la que Nightingale se refiere como «(entre otras cosas) haberse quedado sin hogar». A continuación describe esa condición como algo similar a la que adopta el renunciante en otras culturas:

> Además del estado de *aporia*, la partida de casa del filósofo le lleva a un estado de permanente *atopia* [sin lugar, en ningún lado]. La persona que se ha desvinculado de la sociedad y ha emprendido el viaje de la *theoria* filosófica nunca se sentirá enteramente «en casa» en el mundo. La *theoria* desarraiga el alma y la envía a una región metafísica en la que jamás podrá habitar del todo y de la que inevitablemente tendrá que regresar. En tanto que *theoros*, el filósofo platónico debe viajar para «ver» la verdad (en sus distintos niveles de plenitud) y traer lo que ha visto de vuelta al mundo humano[28].

En una buena ciudad se le daría un cargo cívico y se esperaría que a cambio ofreciera sus servicios, aunque si por él fuera preferiría emplear

27 *Ibid.*, 105-106.
28 *Ibid.*, 106.

la mayor parte de su tiempo en la contemplación, y a pesar de ese cargo seguiría siendo una suerte de extraño en su propia ciudad. Pero si se da el caso de que regresa a una mala ciudad, el relato de lo que ha visto provocará burlas, se considerará absurdo y sin sentido: se le maltratará y hasta es posible que se le mate. Nightingale lo resume diciendo que «cuando regresa al mundo de los hombres, es un *atopos*, ya no está enteramente en casa: se ha convertido en un extraño para su propia especie»[29].

Pero nos queda entender lo mejor que podamos en qué consiste la *theoria* filosófica en sí misma. Si el *theoros* ritual veía un festival, ¿qué veía el *theoros* filosófico? En este punto tenemos que rebajar la caricatura de la teoría clásica, que entiende al filósofo como un espectador sin vínculos, alguien que mira a distancia algo que en la distancia es un objeto distinto de él como sujeto, una suerte de Descartes prematuro. Platón no nos ayuda a comprender qué ve el filósofo —o lo que es lo mismo, las «formas», *eide*, y en especial la «forma del bien», *agathon*, que parece ser la verdad y la realidad en sí mismas— porque permanece en el mito para hablar de ellas. En el mito, Platón compara la forma del bien a la fuente de la que proviene toda la luz, algo parecido al sol para los ojos del alma. Si miramos al sol durante demasiado tiempo con nuestros ojos físicos nos quedaremos ciegos, pero el alma que mira la forma del bien contempla las cosas tal y como son realmente.

Nightingale nos muestra que las formas no son abstracciones, sino presencias ontológicas para los ojos del alma, «seres» o «sustancias». Es más, la visión de las formas no es algo autónomo sino que requiere participación por nuestra parte, requiere nuestro *nous*, impropiamente traducido como «alma racional», que también es semejante a las formas. La visión es realmente interactiva: por emplear las palabras de Nightingale, la visión «se asume como un regalo»[30]. Más aún, es cualquier cosa menos fría y desconectada: es afectiva y emocional, produce un intenso placer y alegría, es erótica y hasta sexual. El alma, dice Platón, «se acerca y se relaciona (le hace el amor) a la realidad» (490b). Todavía más, la experiencia de la visión es profundamente transformadora y como consecuencia uno se convierte en otra persona[31]. Se podría decir que el alma está «iluminada», pero si uno prefiere evitar la terminología del siglo XVIII al traducir el *nirvana* o el *moksha*, podría decir que el alma ha «despertado» o que ha sido «liberada»; porque ¿acaso el alma no ha sido liberada de la prisión de la caverna para participar en la verdadera realidad?

Platón continúa entonces describiendo la buena ciudad a la que regresa el afortunado *theoros* filosófico. Discutir esa cuestión nos llevaría demasiado lejos, pero me gustaría hablar de un par de características de la buena ciudad. La buena ciudad, como ya hemos dicho, está gobernada

29 *Ibid.*, 106-107.
30 *Ibid.*, 111.
31 *Ibid.*, 110-116.

por quienes han sido liberados filosóficamente, aunque ellos preferirían dedicarse a otras cosas. ¿Por qué asumen entonces responsabilidades políticas? Nightingale hace un análisis muy interesante del tema:

> *Si* hay una ciudad ideal —y no está nada claro que Platón creyera que fuera posible— en ese caso puede y debe ser gobernada por filósofos. Solo en ese caso el filósofo debe vivir una doble vida (por decirlo así): dedicarse a la práctica de la filosofía y prestar servicio como gobernante. Para optar a ese cargo, el individuo deberá poseer sabiduría teórica y virtud práctica; pero aparte de eso, él o ella no debe desear gobernar o dirigir la vida política (347c-d, 521a-b). Una persona que desea gobernar no puede ser, por definición, un verdadero filósofo, lo que hace que deje de ser apto para el gobierno. Sin embargo, en la ciudad ideal el filósofo aceptará gobernar a pesar de su falta de inclinación a hacerlo. Ya que es una persona «justa» y las personas justas siempre responden a una «petición justa», el filósofo estará «dispuesto» a regresar y gobernar la ciudad (520d-e)[32].

Algo de lo más complejo ya que, como apunta Nightingale, el filósofo sigue siendo un extraño en su propia ciudad, un «mercenario no-mercenario», a quien se sostiene pero no se paga, que no puede poseer nada y nunca puede tocar la plata o el oro. Muchos académicos se han sorprendido ante esta situación, pero Nightingale, apoyándose en el trabajo de Christopher Gill, afirma que simplemente por el hecho de que son «"hombres justos que obedecen mandamientos justos" están deseosos de devolverle a su ciudad la educación que han recibido y ofrecer a otros lo que se les ha garantizado»[33]. Y recuerda que una de las obligaciones del ritual *theoros* era la de volver y dar cuenta de lo que había visto a sus conciudadanos.

Los gobernantes o —como se les llama con frecuencia— los «guardianes» son un grupo ascético y se les ha comparado con una orden monástica. No solo se comprometen a una vida de pobreza (viven de lo que la ciudad les da, no de sus posesiones personales, y en cierto modo se les puede considerar mendigos) sino que su vida sexual está tan reglada que, aunque tienen hijos, no tienen familia, no poseen una casa: los niños son educados en comunidad. Encarnan la virtud de la sabiduría pero gobiernan una ciudad a la que caracterizan las virtudes de justicia y moderación y, algo muy importante, no son esclavos. La ciudad ideal no es una democracia y estoy seguro de que no nos agradaría vivir en ella. Es posible que hasta el mismo Platón tuviera sus dudas. En cualquier caso, no hay ejemplos que confirmen que la ciudad ideal haya existido alguna vez.

En los libros 8 y 9 de *La República* Platón describe una decadencia constante desde el primen régimen mítico, que es una versión de su ciu-

32 *Ibid.*, 134. Cursivas en el original.
33 *Ibid.*, 135.

dad ideal, decadencia que comienza porque algunos de los guardianes se desvían por el mal camino y desean su enriquecimiento personal sin importarles que eso suponga por primera vez la esclavización de sus compañeros. Se produce así una timocracia, el gobierno del honor, en el que se pone a Esparta como ejemplo actual. Pero ciertos deseos desenfrenados llevan a una espiral negativa mayor, primero a la oligarquía y después a la democracia. Aunque la tesis de Platón le lleva a decir que la democracia es el peor de los regímenes posibles y que está a un solo paso de la tiranía, dice también que es el régimen más libre de todos y que la libertad de la democracia es lo que provoca que sea el único régimen en el que la filosofía es posible. En coloreada variedad de estilos de vida democráticos, se puede llevar a cabo el proyecto filosófico, al menos hasta que la falta de control de la democracia lleve a la tiranía, el peor de los regímenes posibles. Fuera de la rígida lógica de la decadencia, se podría pensar que Platón siente más simpatía por la democracia de la que admite. En el mejor de los pocos diálogos en los que otro personaje representa el papel de Sócrates, *Las Leyes*, el personaje principal es un filósofo ateniense, no un espartano, es decir, alguien que en ese esquema de decadencia tendría que haber sido de una ciudad mejor que Atenas. Por si fuera poco, no hubo filósofos en Esparta y además un espartano jamás habría podido hablar tanto como lo hace el ateniense de *Las Leyes*.

Comparada a las ciudades de su tiempo, Platón mantenía un ideal. Con frecuencia se la ha definido como un ideal aristocrático, pero por lo general los aristócratas favorecían la oligarquía, algo que Platón despreciaba. Según Nightingale, Platón desarrolló ideales aristocráticos en contra de unos aristócratas que en su opinión no eran «verdaderos» aristócratas, igual que el Buda criticó a los brahmanes por no ser «verdaderos» brahmanes.

Eso nos lleva al caso de los budistas, donde la reforma religiosa y la crítica política siempre fueron de la mano. He presentado aquí a un Platón más budista de lo habitual antes de pasar al propio Buda. Y es que hay ciertos paralelismos interesantes entre ambos: una revisión reciente de la cronología del Buda le sitúa en el siglo IV a. de C., lo que convierte a Platón y a Buda en posibles contemporáneos. Uno de los paralelismos más sorprendentes es la forma en la que ambos rechazaron su tradición heredada y trataron de reemplazarla por una completamente nueva. En el capítulo 7 señalé que Platón compuso un corpus enorme con el que tenía intención de reemplazar las tradiciones poética, dramática y de sabiduría que le precedieron. Afortunadamente no triunfó en su propósito de eliminar a sus ancestros, pero sí inició una nueva tradición como afirma la célebre broma de Alfred North Whitehead (la tradición filosófica europea no es más que una serie de notas al pie a la obra de Platón). Del mismo modo, el Buda rechazó toda la tradición védica, desde el *Rig Veda* hasta los *Upanishads*, y en su lugar nos dejó una colección de sermones y diálogos, el canon budista, que es varias veces más extenso que las obras completas

de Platón. Podemos estar relativamente seguros de que no todo lo que se ha atribuido al Buda es realmente suyo y que las generaciones sucesivas fueron añadiendo textos en su nombre. No es improbable que el corpus platónico se ampliara de forma parecida. Pero lo que nos interesa aquí es analizar hasta qué punto los dos hombres tuvieron éxito a la hora de inaugurar algo completamente nuevo.

Evidentemente el Buda, al igual que Platón, debía mucho a sus predecesores y su existencia habría sido inconcebible sin la de ellos, pero como ha señalado Richard Gombrich, aquellos que piensan que el budismo es solo una escuela posterior del brahmanismo están tan equivocados como aquellos que ven en él algo completamente nuevo: el budismo es una reformulación tan radical del brahmanismo que inauguró una tradición sumamente influyente, aunque no sobrevivió en la India. En cierto modo se podría considerar a ambos hombres visionarios, pero también grandes racionalistas, fanáticos del debate y soberbios en el diálogo; los dos fueron ante todo maestros y —aunque normalmente la gente no suele ver este aspecto en Platón por la distinción un tanto artificial que hacemos entre filosofía y religión, o la que proyectamos en retrospectiva hacia los tiempos premodernos— ambos fueron maestros de la salvación.

La versión budista del mito de la caverna es, en un sentido muy importante, la historia completa y elaborada de la vida del Buda, tal y como la ha transmitido la tradición. Del mismo modo que el filósofo tenía que abandonar su *oikos* y su *polis,* el Buda tenía que abandonar su *oikos* y su *polis,* o más bien su reino, de cuyo gobierno se habría tenido que hacer cargo. Al ver la enfermedad, la vejez y la muerte, el Buda deseó abandonar la caverna y para conseguirlo pasó años de sufrimiento y privaciones. Al final encontró un camino intermedio entre la sensual indulgencia mundana y la dura austeridad de los renunciantes que le había precedido, un camino en el que la meditación serena podía llevarle a la verdad y a la liberación que había buscado.

Fue durante una meditación bajo el árbol del Bhodi cuando tuvo su célebre visión sobre la verdad y su liberación de la rueda de samsara, el ciclo infinito de nacimiento y renacimiento. Poco después, cuando estaba analizando qué hacer a continuación, estuvo a punto de llegar a la conclusión de que no tenía sentido tratar de enseñar lo que había aprendido a un mundo lleno de lujuria y odio, pero la divinidad Sahampati se acercó a él y le imploró que regresara al mundo a pesar de todo. Lo vimos en el capítulo 9:

> Que el único que no siente dolor mida esta raza humana,
> sepultada por el dolor, derrotada por el nacimiento y la vejez.
> Levántate, héroe victorioso, líder de la caravana,
> tú que no dudas y vagas por el mundo.
> Que el bienaventurado enseñe el Dhamma
> algunos le entenderán.

Y así fue como el Buda, movido por la compasión que le inspiraban todos los seres sensibles, se comprometió a vagar durante cuarenta y cinco años predicando con el fin de asegurar que la verdad que había visto no se perdiera para el mundo[34].

Los seguidores del Buda, al igual que los de Platón, conocían muy bien la crisis de legitimación de la sociedad en la era axial, como resulta evidente en muchos textos. Según Steven Collins, podemos leer un ejemplo particularmente realista en una de las historias de Jataka (historias sobre las vidas previas del Buda, uno de los géneros más conocidos del canon budista), un cuento largo y fascinante que resumiré de una forma muy concisa[35]. «Érase una vez un rey que gobernaba Benarés con justicia *(dhammena)*. Tenía dieciséis mil mujeres, pero no lograba tener un hijo o una hija de ninguna de ellas»[36]. Indra, el rey de los dioses, sintió lástima de él y le envió que el siguiente Buda naciera de su primera reina. Al niño se le puso por nombre Temiya y su padre estaba encantado con él. Cuando cumplió su primer mes fue engalanado y presentado ante su padre y éste se mostró tan satisfecho con él que lo llevó en su regazo cuando se presentó en la corte. En ese momento le llevaron a cuatro criminales y el rey sentenció a uno de ellos a la cárcel, a dos a ser azotados o atravesados con espadas y al último a ser empalado en una estaca. Temiya se sintió muy triste y preocupado de que su padre acabara yendo al infierno por sus terribles acciones. Al día siguiente, Temiya recordó sus nacimientos previos, entre los que se incluía uno en el que había sido rey de aquella misma ciudad y como resultado de sus acciones había pasado los 80.000 años siguientes en un infierno particularmente terrible: se le había cocido con metal ardiente y había sentido un dolor tormentoso durante todo ese tiempo. Decidió que aquello no le iba a ocurrir de nuevo, de modo que fingió ser cojo, sordo e idiota para no volver a reinar.

La gente encontraba sus defectos difíciles de creer porque era guapo y tenía un cuerpo perfectamente formado, pero como era un futuro Buda, Temiya tenía la capacidad de resistir todas las tentaciones que pudieran delatarle, ya fueran ruidos atronadores, serpientes terribles o hermosas muchachas. Cuando cumplió 16 años los augures le dijeron al rey que su hijo iba a traer mala suerte a la casa real y que debía matarlo. Su madre su-

---

34 Sobre las visiones del Buda en su «trance meditativo» en la noche de su «despertar», véase Gananath Obyeyeskere, *Imagining Karma* (University of California Press, Berkeley, 2002), 158. Para conocer las palabras del Brahman, véase *Ariyapariyesanā Sutta* 19-21, en *The Middle Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, trad. Bikkhu Bodhi (Wisdom, Boston, 1995), 261.

35 Esta es la famosa «Historia del nacimiento del tonto lisiado» (*Mugapakkha Jataka*, Ja.6.1ff., no. 538) como aparece en parte relatada y traducida en el libro de Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire* (Cambridge University Press, Cambridge, 1998), 425-433. Para leer una traducción completa, véase «The Story of Temiya, the Dumb Cripple» en *The Jatakas: Birth Stories of the Bodhisatta*, trad. Sarah Shaw (Penguin, Nueva Deli, 2006), 179-221.

36 Collins, *Nirvana*, 426 [versión en español de los traductores].

plicó que le salvara tratando de mostrarle que en realidad no tenía ningún defecto, pero como él sabía cuál sería su destino si aceptaba el reinado, prefirió renunciar. Temiya fue enviado a un osario en el que suponía que iba a ser asesinado pero los dioses lo vieron y el conductor del carruaje lo llevó al bosque en su lugar. En ese momento Temiya reveló su verdadero ser, se mostró tal cual era, fuerte y digno. El conductor del carruaje se ofreció a llevarle de vuelta a la ciudad para que pudiera reclamar su derecho al trono, pero Temiya le explicó el temible destino que le esperaba en el infierno si lo hacía y le confesó su intención de convertirse al ascetismo. En ese instante «el conductor del carruaje, al ver que Temiya había renunciado al reino "como si fuese un cadáver" decidió convertirse él también a la vida ascética»[37]. Temiya le ordenó que en vez de eso regresara a la ciudad y le contara a sus padres lo que había sucedido.

Cuando los padres de Temiya supieron la noticia, salieron a toda prisa hacia el bosque en el que se encontraba y sobrecogidos ante su nueva apariencia, manifestaron también ellos su intención de renunciar al mundo. Poco después la ciudad al completo se había trasladado al bosque y todos se habían convertido en renunciantes. Abandonaron el oro y las joyas, en las calles de la ciudad como si ya no tuvieran ninguna utilidad para ellos. Tras escuchar lo que había ocurrido, uno de los reyes vecinos decidió anexionar Benarés y hacerse con todo el oro y las joyas, pero cuando llegó a la ciudad sintió el irreprimible impulso de encontrar a aquel príncipe asceta y a sus padres. Cuando les encontró, tanto él como sus seguidores se convirtieron en renunciantes. Otro rey más siguió su ejemplo y al poco tiempo fue evidente que Temiya era, al fin y al cabo, un *cakravartin,* un gobernante universal, aunque su gobierno era el de la renuncia.

Collins lo resume así: «Es difícil de imaginar una condena más explícita del reinado a pesar de la afirmación inicial del narrador de que el padre de Temiya era un gobernante justo o que al menos "gobernaba de acuerdo con lo que estaba bien *(dhammena)*"»[38]. Collins apunta que *dhamma* se empleaba con dos sentidos distintos: del *dhamma* mundano y del *buddhadhamma,* el primero lo encarnaba el reino y el segundo se violaba de forma drástica. El reinado del padre de Temiya representa lo que Peter Brown, el gran historiador de la antigüedad clásica tardía, describe como «la predecible, pero no por ello menos autoritaria, "amable violencia" del orden social establecido»[39]. En una sociedad de clases, incluso cuando aquellos que sirven y jamás son servidos no sufren violencia ni pasan hambre, como de hecho suele ocurrir, de todas formas son personas que

37 *Ibid.,* 430.
38 *Ibid.,* 233-234.
39 *Ibid.,* 417. La cita está tomada del libro de Peter Brown, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World* (Cambridge University Press, Cambridge, 1995), 53. Vale la pena señalar que la «amable violencia» de la que habla Brown era ejercida por un imperio que se había convertido al «cristianismo», al igual que hacían los imperios «budistas».

están siempre sometidas al capricho de aquellos a los que sirven y no tienen control sobre sus propias vidas. Si parece poco probable que Platón creyera que su ciudad ideal se pudiera realizar algún día, en esta historia budista también parece evidente que jamás se podría llevar a cabo en la tierra un imperio de la renuncia universal: no solo implicaría la ausencia de violencia sino también la ausencia de sexo. Aún así, al igual que todas las grandes utopía axiales, da la medida de lo corta que resulta la vida en este mundo si se la compara con lo que debería ser.

UTOPÍAS AXIALES Y JUEGO

Puede que no resulte sencillo trasladar el pensamiento de los grandes pensadores axiales al terreno del juego, pero merece la pena intentarlo. Platón, como vimos al final del capítulo 2, se tomó el juego muy en serio al considerarlo una de las formas en las que interactuaban los hombres y los dioses. Para él la libertad del juego estaba vinculada a un ámbito distinto en el que no predominaba la necesidad. La parábola de la caverna tiene un elemento de juego porque requiere la liberación de un punto de partida, la vida en la caverna, que es el reino de la coerción: sus habitantes están encadenados. Cuando el protagonista es liberado de sus cadenas y se da la vuelta, sale de la caverna, se ve al aire libre bajo el sol y siente ansiedad al principio. Es libre pero no sabe qué hacer con su libertad —ha pasado mucho tiempo desde que experimentó el mundo del juego, si es que lo ha hecho alguna vez—, de modo que casi siente el deseo de regresar a la caverna. Pero finalmente lo que hace es elevar la mirada hacia la forma del bien, la feliz y sobrecogedora experiencia del ser y el sentido. ¿Acaso no es eso el juego en su mejor expresión? ¿Es posible que no veamos un elemento relacionado con el juego en el clímax de la narrativa más importante de Platón? Y a pesar de que el Buda no habla del juego —al menos en los textos que he leído— ¿no hay acaso una maravillosa atmósfera relacionada con el juego en el clímax de la historia de Temiya? Cuando los padres de Temiya, el rey y la reina de Benarés, se ven tan sobrecogidos por la alegría que se convierten en renunciantes y tras ellos los ciudadanos de Benarés y después también los de los reinos vecinos se ven envueltos en esa alegre transformación, ¿no tiene algo parecido a la forma en la que se desarrolla el juego? ¿Acaso no hemos visto que el juego solo es posible en un ámbito relajado en el que las tensiones de la lucha por la existencia quedan en suspenso? ¿No es eso lo que se produce en estas dos grandes narrativas?

Se podría incluso llevar la analogía un paso más allá. ¿No son acaso todas las utopías una suerte de juego fingido en el que uno puede imaginar un mundo que es en sí mismo un ámbito relajado en el que están suspendidas las tensiones habituales de la vida? Si pudiéramos imaginar un mundo de renunciantes budistas sería un mundo de auténtica alegría en el que se dejarían a un lado los sufrimientos y los deseos de este mundo, donde no habría coerción de ningún tipo, ni interna ni externa. Hay una

maravillosa descripción de algo sorprendentemente similar en el Segundo Isaías. Tras una descripción bastante sangrienta de lo que le sucederá a los pecadores, hace un retrato del fin de los tiempos como un auténtico territorio de tranquilidad:

> Porque he aquí que yo crearé nuevos cielos y nueva tierra;
> y del pasado no habrá memoria,
> ni vendrá más al pensamiento.
> Mas os gozaréis y os alegraréis para siempre en las cosas que yo he creado;
> porque he aquí que traigo a Jerusalén la alegría,
> y a su pueblo gozo.
> Y me alegraré con Jerusalén,
> y gozaré con mi pueblo;
> y nunca más se oirán en ella voces de llanto,
> ni voces de clamor.
> Edificarán casas, y morarán en ellas;
> plantarán viñas, y comerán el fruto de ellas.
> No edificarán para que otro habite,
> ni plantarán para que otro coma;
> porque según los días de los árboles serán los días de mi pueblo,
> y mis elegidos disfrutarán la obra de sus manos.
> El lobo y el cordero serán apacentados juntos,
> y el león comerá paja como el buey;
> y el polvo será el alimento de la serpiente.
> No afligirán, ni harán mal en todo mi santo monte,
> dijo el señor. (Isaías 65:17-19, 21-22, 25, RSV).

Lo que vemos aquí no solo es un mundo en el que hay una ausencia total de violencia sino un mundo con justicia social: los ricos y poderosos no les arrebatan las casas ni las cosechas a los pobres y la gente corriente puede disfrutar del trabajo realizado con sus propias manos. Esta utopía hasta parece vegetariana, el león se pone a dieta y aunque la serpiente sigue condenada a comer mala comida, al menos no va a ser exterminada. Y por encima de todo, hay un mundo de alegría en el que ya no se escucha el llanto ni los gritos de aflicción. La legitimación de la crisis de la era axial queda resuelta, lo único malo es que lo hace al final de los tiempos.

La República de Platón (y sobre todo la ciudad descrita en *Las Leyes*) es más «realista» que la utopía budista —Platón controlaba muy bien la vida real de la polis como para que fuera de otra forma—. La idea básica era una sociedad creada mediante el juego educativo y el ejemplo moral en la que la jerarquía y la coerción eran necesarias solo porque había gente que se demostraba inmune a ese tipo de aprendizaje. De modo que, aunque la violencia era necesaria, al menos la población asimilaba antes la vida ética en su plenitud. El sello distintivo de la utopía confuciana era el gobierno de la virtud mediante el ejemplo y el ritual, un gobierno que

en última instancia iba a reemplazar al de la guerra y el castigo, aunque, al igual que Platón, también los confucianos reconocían que el castigo se tenía que suprimir de forma.

El ritual era fundamental en cada uno de esos casos. En la utopía budista tomaba la forma de la meditación[40]. La utopía confuciana era esencialmente una expresión del ritual, *li*, aunque una forma de ritual que se extendía más allá de la forma antigua e incluía a toda la humanidad. En Platón se puede considerar la visión del bien en sí mismo como una suerte de ritual y en muchos diálogos se ven aspectos rituales en el pensamiento de Platón. Incluso en la hora final podemos imaginar que los preceptos rituales de la Torá van a ser obligatorios. Pero si pensamos en cualquiera de esas utopías de forma realista, tal y como hicieron casi siempre sus autores, llegamos a la conclusión de que jamás podrían funcionar. Vivimos en un mundo en el que la lucha por la existencia sigue siendo predominante y no parece que vaya a convertirse del todo en un ámbito relajado.

TERRITORIOS SOLAPADOS

Aun así la presencia de ámbitos relajados no deja de tener su influencia dentro del mundo de la lucha por la existencia. En la vida no existen fronteras impenetrables ni territorios que no se solapen entre sí, menos aún en la cultura humana. Es más, el juego puede ser absorbido por el mundo de la vida cotidiana y acabar formando parte de la lucha por la existencia. Hemos mencionado antes la relación entre el juego y los ejercicios militares en las sociedades aristocráticas. En las fuerzas armadas modernas existe algo llamado «juegos de guerra» y el término no es para nada ingenuo. Hay líderes de naciones-Estado absortos en sus propios juegos fantásticos sobre lo que sucedería, pongamos el caso, si invadieran Irak —juegos fantásticos totalmente inmunes a todos los consejos que aseguran qué sucederá realmente si lo hacen[41]—. ¿Y dónde termina el juego y comienza el trabajo en el tan generalizado mundo moderno de los deportes profesionales? Los jugadores son efectivamente contratados y a veces llegan a tener salarios exorbitantes, aunque tampoco deberíamos olvidar a los que les pagan menos, trabajan solo unos años y a veces se ven obligados a sufrir insultos muy pesados mientras «hacen su trabajo». Por otra parte, como señalé en el capítulo 1, en los deportes profesionales participar en el juego se puede convertir en un fin en sí mismo y el jugador puede estar «en la zona» completamente sumido en aquello que está haciendo.

---

40 Sé que algunas personas no creen que la meditación sea ritual y que el Buda rechazó el ritual védico por considerarlo inútil. Pero en mi criterio la meditación privada es ritual, ni que hablar de la meditación colectiva. Cualquiera que haya estado en un zendo alguna vez estará de acuerdo conmigo.

41 Sobre la guerra como «el mejor juego» para muchos líderes mundiales, véase Burghardt, *Genesis of Animal Play*, 393.

Pero si el juego puede acabar siendo absorbido por el mundo de la vida cotidiana, el trabajo, en el sentido de superar las debilidades, en ocasiones puede llegar adoptar las formas del juego. El arte, que sin duda está vinculado al juego, también supone cierto trabajo. Kant, en su caracterización del arte como juego que tanto estimuló las complejas reflexiones de Schiller, asegura que el arte también supone un trabajo, que aunque el espíritu del arte debe ser libre siempre requiere de algo obligatorio sin lo cual el arte «no tendría cuerpo en absoluto y se evaporaría por completo» y da el ejemplo de la «corrección y riqueza de la dicción al igual que la prosodia y la métrica» necesarias en el arte de la poesía[42]. Sabemos por descontado que la práctica, y ya hemos dicho que estaba comprendida en la preparación de los grandes rituales de los kalapalo, a menudo supone un trabajo duro, como bien saben todos los bailarines y los músicos, y es justamente ese trabajo el que hace posible la libertad en el arte, el elemento del juego.

Pero creo que debemos llevar esos ejemplos un paso más allá y preguntarnos cuándo se puede convertir el trabajo ordinario (o lo que es lo mismo, ni el trabajo que es una forma de juego profesionalizado ni el trabajo que inevitablemente es una forma de arte) en juego o en una actividad que tiene un aspecto del juego. Regresemos un segundo al libro de Burghardt *Genesis of Animal Play*. Burghardt afirma que aunque la función primaria del juego es brindar la simple alegría de la expresión del juego en sí mismo, el juego quedaría arruinado si los jugadores no siguieran las reglas que lo rigen. Esas reglas son éticas, al menos al principio, porque aseguran la protección de la equidad entre los jugadores, todo aquello a lo que nos referimos en la actualidad cuando hablamos de «juego limpio» o de «cierto nivel de juego justo». Pero el juego, según Burghardt, puede tener también funciones secundarias y hasta terciarias. Hans Joas, en su libro *The Creativity of Action*, que aborda el juego desde distintos puntos de vista, nos recuerda algunas maneras en las que el juego adopta la función secundaria de sacar a los niños de su indeterminación temprana entre subjetividad y objetividad para darles una perspectiva cada vez más diferenciada del mundo. Cita un trabajo muy interesante del psicoanalista Donald Winnicott sobre los objetos de transición en la infancia, objetos cuya función es la de ser recursos de seguridad que combinan cualidades de individualidad y otredad pero permiten la exploración del mundo sin la pérdida de seguridad de la madre[43]. George Herbert Mead, uno de los principales autores sobre el juego, sobre todo en lo que se refiere a la función del juego en el desarrollo ético del niño, analiza la capacidad de los niños cuando participan en deportes en equipo para imaginarse en el rol de todos y cada uno de los jugadores, no solo en el suyo, y aprender así a «adoptar el papel del otro», una capacidad fundamental en el entendimiento humano[44]. Joas hace referencia a John Dewey, otro de los

42 Kant, *Power of Judgment*, sec. 43, 183.
43 Hans Joas, *The Creativity of Action* (University of Chicago Press, Chicago, 1996), 164- 167, donde cita a Donald W. Winnicott, *Playing and Reality* (Penguin, Harmondsworth, 1974).

autores pragmáticos más importantes junto a Mead, cuando dice que tanto el trabajo como el juego son «igualmente libres e intrínsecamente motivados, dejando al margen las engañosas condiciones económicas que tienden a convertir al juego en un ejercicio ocioso de los adinerados, y el trabajo, en una antipática labor reservada a los pobres»[45]. Pero en esta cita Dewey ejercía una crítica social porque era muy consciente de que lo que él llamaba «engañosas condiciones económicas» eran la norma de su propia sociedad y de todas las sociedades de la historia en general. Al igual que en la era axial, la superposición de territorios sigue teniendo implicaciones éticas.

En *Art as Experience,* Dewey desarrolla un poco más su análisis de la relación entre juego y trabajo. Hace hincapié en la idea de que para los niños, al principio, el juego no tiene más propósito que el juego para los gatitos, pero a medida que el juego va haciéndose cada vez más complejo va adquiriendo también intención y propósito. Da el ejemplo de un niño que juega con cubos y construye una casa o una torre. En este caso el juego supone el cumplimiento de una idea preconcebida. «El juego como acontecimiento todavía es inmediato, pero su desarrollo consiste en la intervención de materiales presentes a través de ideas obtenidas en experiencias pasadas... Como consecuencia de esa transición el juego se transforma en trabajo, si no se entiende trabajo por esfuerzo y empleo. Y es que cualquier actividad se convierte en un trabajo cuando está dirigida al cumplimiento de un resultado material definido y en empleo solo cuando son actividades son remuneradas, ya que es el *único* medio para asegurar un resultado. El producto de la actividad artística se llama significativamente *obra* de arte»[46]. Y continúa diciendo que «el juego permanece como una actitud de libertad frente a la subordinación a un fin impuesta por una necesidad externa, esto es, como algo opuesto al oficio, pero se convierte en trabajo en esas actividades que están subordinadas a la *producción* de un resultado objetivo»[47]. Puede que Dewey, al típico estilo norteamericano, lleve las cosas demasiado rápido más allá del juego y el trabajo como fines en sí mismos al reino de la producción, pero desde luego está planteando la cuestión de lo que en otras tradiciones teóricas se ha llamado trabajo u empleo alienado y ofrece la posibilidad de que todos los trabajos sean no alienados, tal vez otro planteamiento utópico que ejerce presión sobre el mundo de la vida cotidiana.

Merece la pena apuntar que el psicólogo Mihaly Csikszentmihalyi, en su estudio sobre lo que él llama el flujo —que define como una suerte de experiencia óptima de pleno compromiso con el mundo y de plena realización de las propias potencialidades, como hemos explicado en el ca-

44 George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society* (University of Chicago Press, Chicago 1934).
45 Joas, *The Creativity of Action,* 155.
46 John Dewey, *Art as Experience* (1934), en *John Dewey: The Late Works, 1925-1953,* vol. 10 (Southern Illinois University Press, Carbondale, 1987), 283.
47 *Ibid.,* 284.

pítulo 1— descubrió que, contra toda expectativa y a veces hasta un nivel contrario a lo que cree el individuo, muchos norteamericanos experimentan el flujo en el trabajo[48]. A la socióloga Arlie Hochschild le ha inquietado corroborar que algunas de las personas a las que estudió obtenían más satisfacciones en el trabajo que en casa, aunque sus estudios estaban más centrados en presiones por las fechas límite que en la satisfacción intrínseca del trabajo[49]. Tal vez ese incremento potencial en la satisfacción intrínseca del trabajo esté vinculado a los cambios en la economía moderna en la que muy pocos puestos exigen un arduo trabajo manual, aunque los trabajos de escritorio generalmente se consideran irrelevantes. Podemos estar relativamente seguros de que aún nos queda un trecho que recorrer antes de que todos los trabajos tengan la misma calidad de juego, arte o flujo.

THEORIA Y TIPOS DE CONCIENCIA

El flujo abarca todo lo anterior porque se encuentra en el juego animal, en el ritual, en el arte y en el trabajo que es intrínsecamente significativo, pero hay otro tipo de experiencia relacionada que es como mínimo igual de antigua. La psicóloga Alison Gopnik ha comparado el flujo, que para ella es equivalente a lo que denomina «conciencia foco» que tenemos cuando «nuestra atención está completamente centrada en un único objeto o actividad y nos perdemos en ella», con lo que denomina una «conciencia farol». El flujo implica la concentración en una única dirección, de ahí la metáfora del foco: «en el flujo disfrutamos de una suerte de inconciencia agradable. Cuando estamos completamente absortos en una tarea perdemos la noción del mundo exterior y hasta la noción de la acción concreta que estamos haciendo. Parece que el plan se ejecuta solo»[50].

La conciencia farol, a la que Gopnik considera habitual en los niños y asequible en los adultos solo a través de ciertas formas de meditación, no está orientada en ninguna dirección en particular sino que está abierta al mundo entero e indiferenciado[51]. «La conciencia farol lleva a un tipo de felicidad muy distinto [comparado a la del flujo]. Se produce un

---

48 Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience* (Harper and Row, Nueva York, 1990), cap. 7.

49 Arlie Russell Hochschild, *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work* (Metropolitan Books, Nueva York, 1997).

50 Alison Gopnik, *The Philosophical Baby: What Children's Minds Tell Us about Truth, Love, and the Meaning of Life* (Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2009), 129.

51 Gopnik señala que el flujo es algo exclusivo de los adultos, mientras que la conciencia farol es fundamental en los bebés y asequible para los adultos solo bajo ciertas circunstancias. Da el ejemplo de una técnica de meditación llamada «percepción abierta» entre los monjes zen, quienes intentaban evitar conscientemente concentrar su atención para permanecer abiertos al mundo entero e indiferenciado. Gopnik, *The Philosophical Baby*, 127-128. Curiosamente, Pierre Hadot ha descrito prácticas similares entre los filósofos de la antigua Grecia, que intentaban concentrar la atención solo en el presente, sin ningún tipo de interés por el pasado

sentimiento similar al de haber perdido el sentido de uno mismo, pero al perdernos nos convertimos en parte del mundo»[52]. Tanto la conciencia foco como la conciencia farol podrían formar parte de lo que Maslow denominó cognición-B, que he descrito en el capítulo 1, porque ninguna está orientada a la deficiencia, la cognición-D para Maslow. Pero hay una diferencia importante: el flujo es activo, la conciencia farol es receptiva. Con estas categorías de la psicología moderna en mente, regresemos a la cuestión de la *theoria* y la teoría en la era axial.

La traducción más precisa de *theoria* es «contemplación», un estado que no es activo pero tampoco pasivo porque está abierto a la totalidad de la realidad y es receptivo de lo que se da en esa experiencia de apertura. Esto parece similar a lo que Gopnik describe en su conciencia farol, en la que todo está iluminado, y su idea de que en ese estado «pasamos a formar parte del mundo». La conciencia farol es semejante al episodio unitivo que supuso la primera etapa de nuestra experiencia religiosa tal y como la describimos en el capítulo 1. Tanto la visión de la idea de Bien en *La República* de Platón como la experiencia de la liberación del Buda bajo el árbol del Bodhi parecen tener esta cualidad. Es fácil encontrar paralelismos en la antigua China con el daoísmo, pero menos evidentes con el confucionismo, a pesar de que la idea del estado original de la montaña del toro en la parábola de Mencio con el mismo nombre contiene esa visión. Y no son pocas las visiones en las escrituras hebreas. Un buen ejemplo es la gran visión de Isaías, capítulo 6, en la que contempla al templo de Jerusalén como la totalidad del cosmos, pero también la visión del fin de los tiempos de Isaías que he citado antes.

Las experiencias de la *theoria*, si es que podemos emplear la palabra de Platón para referirnos a ellas —son generalmente visuales y la *theoria* también es un modo de ver aunque también puede incluir el oído, como de hecho ocurre en el antiguo Israel— generan una percepción tan profunda de la realidad que todo el mundo empírico queda en tela de juicio. Esas experiencias pueden permanecer en un ámbito privado, pero cuando se convierten en el origen de una reflexión posterior, producen un cuestionamiento radical de las cosas tal y como son, o lo que es lo mismo, el mundo queda relativizado bajo una luz que todo lo abarca.

En *Leisure, the Basis of Culture,* Josef Pieper ofrece términos comparativos en latín de la escolástica medieval que al parecer establecen un contraste importante: *intellectus* es la contemplación receptiva; *ratio* es el razonamiento activo[53]. No es fácil identificar los términos griegos que

o el futuro. Esta práctica era habitual entre los estoicos y los epicureístas, que por lo general discrepaban en todo lo demás. Señala que, para estos pensadores, «el instante es nuestro único punto de contacto con la realidad y sin embargo nos ofrece la realidad entera», y cita a Séneca: «Para Séneca, el sabio se sumerge en el universo entero *(toti se inserens mundo)*». Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life* (Blackwell, Oxford, 1995), 229-230.

52 Gopnik, *The Philosophical Baby,* 130.

subyacen a esta distinción posterior: bajo la palabra *intellectus* podría estar el término *nous* en algunas de sus acepciones y detrás de *ratio* podría estar *logos,* pero ambas, tanto *nous* como *logos,* tienen múltiples significados. En cualquier caso, cuando Donald o yo empleamos la palabra «teoría» como una forma de describir una nueva capacidad cultural de la era axial, el significado primordial en el que estamos pensando es teoría o razón en el sentido activo, no *theoria* como contemplación. Aun así me gustaría decir que hay una relación entre ambos sentidos del término. Si Gopnik está en lo cierto y lo que llama conciencia farol es propia de todos los niños pequeños (y probablemente también de muchos animales), difícilmente podamos afirmar que hay algo nuevo en la era axial[54]. Pero se trata de una conciencia que no se produce de forma espontánea en los adultos, que tienen que «trabajar» para alcanzarla, y puede que en el contexto cultural de la era axial ese tipo de experiencias hayan asumido, entre los adultos sensibilizados intelectual y espiritualmente, una importancia que antes jamás se les había dado. Lo que quiero decir es que tal vez la *theoria* como contemplación abra la posibilidad de la teoría en el sentido activo, relacionado a la conciencia foco de Gopnik, aunque no totalmente idéntico.

Gopnik hace hincapié en la relación entre la conciencia foco y el flujo: la tarea tomas las riendas y nos arrastra, a veces sin nuestra aceptación o incluso siendo completamente conscientes de lo que ocurre, me gustaría hacer hincapié en el lado consciente de la conciencia foco pero hablar de la razón activa. Todas las personas comprometidas con un trabajo intelectual exigente, los científicos y académicos, a menudo sienten la experiencia del flujo cuando las cosas van bien en el trabajo. Pero en ocasiones las cosas no van tan bien, los hechos no cuadran con las expectativas que se tenían y aparecen contradicciones en argumentos que antes parecían coherentes. En ese momento uno debe detener el flujo y preguntarse qué ha sucedido. Y es entonces, diría yo, cuando nos embarcamos en un «pensamiento de segundo orden», un pensamiento sobre el pensamiento para intentar aclarar nuestros problemas y encontrar una manera de relacionarnos con ellos. Es ahí donde la «teoría», que está relacionada en su origen tanto con el flujo como con la conciencia farol, nace como razonamiento activo, un razonamiento que implica un nivel más elevado de abstracción y métodos de investigación necesarios para resolver esos problemas. Y ahí encontramos también los orígenes de la ciencia, la especulación cognitiva y la universalización de la ética, todos elementos que

---

53 Josef Pieper, *Leisure, the Basis of Culture* (Pantheon Books, Nueva York, 1964), 11. Dado que el ocio, en el sentido que Pieper le da al término, es el ámbito de relajación por antonomasia, evidentemente se superpone con el significado del juego. De hecho, todo el libro de Pieper se puede ver como una reflexión sobre el juego tal y como se discute en este capítulo final.

54 Podría estar relacionado, en los términos de Donald, a la consciencia episódica a la que he hecho referencia en el capítulo 3 como experiencia unitiva.

comienzan a aparecer en la era axial aunque todavía vinculados con la práctica personificada y la narración, la cultura mítica y mimética.

Cuando se reflexiona sobre la experiencia de la verdad radical —que siempre es otorgada, nunca conseguida, que sería el significado original de la *theoria* filosófica— una vez que la experiencia en sí ha concluido, puede que se esté abriendo la puerta a ese nuevo modo de pensamiento sobre el mundo y en especial sobre la sociedad, que ahora ha dejado de ser desconcertante, las sombras de la caverna ya han mostrado su falsedad y se han revelado no como la realidad sino como un simulacro de realidad manipulada. Ese nuevo tipo de teoría en la religión axial produjo dos consecuencias importantes que se concretaron de distintas maneras en los cuatro casos axiales. La primera es que la persona que experimentaba la *theoria* como «ver la verdad» era impulsada a imaginar un tipo de sociedad en la que ese tipo de verdad pudiese transformar la vida cotidiana. La segunda consecuencia del pensamiento que nacía mediante la visión del Bien tras una auténtica experiencia de la *theoria* es: dado que el cambio de la sociedad al completo era una utopía imposible, se empezó a pensar en formas de utopía limitadas que pudieran tener lugar en el mundo, formas de organización en grupo que protegieran la visión y ofrecieran un ámbito relajado, al menos para sus devotos. Ambas respuestas a la experiencia de la *theoria* continuarían ejercitándose en los milenios subsiguientes hasta la fecha actual, aunque el análisis de ese desarrollo escapa a nuestro propósito aquí. Ambos proyectos son utópicos, pero mientras el primero es una utopía enorme, casi fantástica, el segundo es una utopía más modesta, incluso práctica.

DOS TIPOS DE TEORÍA EN DOS TIPOS DE UTOPÍA

Como hemos apuntado antes, la gran utopía platónica tomó como modelo a la polis, un tipo de ciudad muy reciente. Tras la visión del Bien en la parábola de la caverna, lo que sería la *theoria* en el sentido clásico, Platón regresa a la teoría en el sentido activo como un modo de pensar el mundo en el que se pueda determinar cómo podría ser diferente. La teoría activa o la razón activa llevaron a Platón a pensar sobre las realidades prácticas del mundo de la vida cotidiana, el mundo de la lucha por la existencia. Para demostrarle a los ciudadanos que no habían compartido su experiencia trascendente que la ciudad que les estaba proponiendo era buena, se inventó la «noble mentira» con el propósito de convencer a los distintos órdenes de la ciudad de que aceptaran sus posiciones como algo «natural». En *Las Leyes,* Platón justificaba los castigos y hasta la pena de muerte para las personas cuyas almas no hubieran mejorado a través de la iluminación de la educación «musical» que se había preparado para ellos, aunque aseguraba que con el tiempo esos castigos iban a dejar de ser necesarios. Los confucianos llegaban a una conclusión parecida cuando reconocían que una ciudad virtuosa, bajo el reinado de un rey moral, no

podía abandonar de golpe los castigos físicos, aunque ese era el objetivo. El renunciante veía entonces el mundo con ojos nuevos, como decía Platón de quienes regresaban a la caverna y jugaban a las sombras por lo que eran y no de la forma ingenua en que las veían los que nunca han salido. Se podría decir que había terminado la ilusión ideológica, que miraban con una distancia objetiva.

Pero cuando la visión se había liberado y lo que he llamado aquí teoría activa se hizo posible, la teoría pudo dar un paso más y abandonar la postura moral para mirar sencillamente qué podía ser útil, qué era capaz de acrecentar tanto el poder como la capacidad de explotación. Algunos ejemplos vienen a la cabeza, como los legalistas en China y el Arthashastra de Kautilya en la India. Aunque los profetas hebreos observaron y condenaron las egoístas manipulaciones de los ricos y los poderosos, en la Biblia no se encuentra ningún ejemplo de alguien que sostenga por principio semejante tipo de comportamiento. Si exceptuamos tal vez a algunos sofistas cuyos textos nos han llegado de forma fragmentaria, tampoco encontramos en Grecia nada parecido a Han Fei o a Kautilya. ¿O sí?

Aristóteles estaba lejos de ser un hombre amoral, de hecho fue uno de los mayores teóricos de la moral que hayan existido jamás. Pero de todas formas podemos identificar en él la posibilidad de una separación entre conocimiento y ética que, una vez admitida, tuvo enormes consecuencias en la historia posterior —una separación que ya estaba presagiada en la «noble mentira» de Platón, como hemos visto—. Según Pierre Hadot la escuela platónica, a pesar de gran su interés por la matemática y la dialéctica, tenía un objetivo fundamentalmente político: los filósofos debían ser en principio los gobernantes. En cualquier caso la escuela aristotélica era específicamente para filósofos, para aquellos que no participaban activamente en la vida de la ciudad, en cierta forma era una escuela para renunciantes[55]. Pero al diferenciar de manera tan clara la vida filosófica de la vida política, Aristóteles ponía en compromiso el vínculo entre sabiduría *(sophia)* y juicio moral *(phronesis)*, un vínculo en el que él mismo evidentemente todavía creía. La mayor parte de los textos que han sobrevivido eran notas para sus charlas en la escuela y hablan de distintos aspectos de la vida filosófica, aunque tanto la *Ética* como la *Política* estaban dirigidas a un grupo más amplio de ciudadanos. El vínculo entre ambas esferas no es directo pero se manifiesta en el hecho de que las dos estaban dirigidas a fomentar buenas forma de vida; una hacia el conocimiento por sí mismo y la otra hacia la creación de una buena ciudad.

A pesar de que la forma más elevada de la *theoria* era la contemplación de lo divino y a través de ella el filósofo —no importaba que fuera de una manera breve y parcial— participaba efectivamente en lo divino, la *theoria*

---

[55] Pierre Hadot, *What Is Ancient Philosophy?* (Harvard University Press, Cambridge, 2002 [1995]), 78. Mi exposición sobre Aristóteles está en gran medida inspirada en el capítulo que Hadot ha escrito sobre Aristóteles en este libro, 77-90.

incluía además la búsqueda del conocimiento de todas las cosas, hasta de las más transitorias. Para Pierre Hadot, sin embargo, el proyecto de investigación masiva aristotélico no se parecía a lo que podría imaginar una mente moderna: «Es por tanto incontestable que para Aristóteles la vida de la mente en gran medida consistía en la observación, la investigación y la reflexión sobre las propias observaciones. Pero esa actividad se llevaba a cabo en una suerte de espíritu y hasta podríamos atrevernos a describirla casi como una pasión religiosa por la realidad en todos sus aspectos, ya fueran humildes o sublimes, porque en todas las cosas se encontraban rastros de la presencia de lo divino»[56]. Y a continuación cita un pasaje de Aristóteles que dice así: «En todas las cosas naturales hay algo maravilloso»[57]. Todo da entender que aunque la *theoria* en su formulación más elevada estaba próxima a lo que Gopnik denomina «conciencia farol», la aprehensión de la realidad como un todo, en sus formulaciones menores podía adoptar varios tipos de «conciencia foco» que se concentraban en cada uno de los aspectos de esa realidad, sin importar lo pequeños que fueran, con el propósito de comprenderlos y de comprender cuál era su causa.

De modo que una de las posibles separaciones para Aristóteles era entre su metafísica, en la que describe la fuente última del conocimiento, y una gran cantidad de terrenos de estudio particulares que para él estaban relacionados a la creación. Pero una segunda separación posible sería entre la *theoria*, la contemplación —en todos los niveles posibles— como el mejor tipo de vida para los seres humanos, y la vida de la ciudad, de la política y la ética. En sus propias palabras, la *theoria* era algo inútil; algo bueno en sí mismo para el interior, pero sin ninguna consecuencia para el mundo.

Pero si nos detenemos en la pregunta de para qué sirve la vida teórica, posiblemente nos perdamos la idea central de Aristóteles. Al ser el mejor tipo de vida posible, y buena en sí misma, la pregunta a continuación sería qué tipo de persona y qué tipo de sociedad podrían hacer posible ese tipo de vida. La *Ética* y la *Política* describen entonces las condiciones bajo las cuales se podría alcanzar esa vida teórica. Pero a diferencia de Platón en *La República*, la *Política* de Aristóteles no es una utopía sino una descripción empírica y analítica de la sociedad griega real en la que se brindan juicios éticos entre lo mejor y lo peor, pero de manera objetiva, distante, como un análisis del segundo mejor tipo de vida, cuyo objetivo final es hacer posible el mejor tipo de vida. Aristóteles fue el fundador de la sociología, cosa que Durkheim reconoció cuando asignó a sus estudiantes la *Política* como libro de cabecera al comienzo de sus clases en la Universidad de Burdeos. Lo que quiero decir es que las diferenciación entre dos

56 Hadot, *What Is Ancient Philosophy?*, 82.
57 Aristóteles, *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium*, trad. I. D. M. Balm (Oxford University Press, Oxford, 1972), 18, 645a.

tipos de *theoria*, la pura contemplación por un lado y los distintos ámbitos de investigación por otro, y los dos tipos de vida ética, la intelectual y la práctica, posibilitó que se separaran los desarrollos que podían llevar a ciencias autónomas y a la ética utilitaria al largo plazo, siempre que se rompiera con la unidad del pensamiento aristotélico.

Aristóteles era realmente un extraño en su propia ciudad; si Atenas era su ciudad, no era un ciudadano. Tuvo que instalar su escuela, el Liceo, en un edificio público porque, como extranjero, no podía ser propietario de un terreno en Atenas y por lo tanto no pudo comprar tierra para construir la escuela. Y cuando las cosas se pusieron feas, a diferencia de Sócrates, Aristóteles no tuvo problema en marcharse a tiempo para que la ciudad no cometiera por segunda vez el mismo crimen. Era un maestro, uno de los mejores que ha existido jamás, aunque uno de sus discípulos (no muy aventajado) fue Alejandro, el mayor conquistador del mundo antiguo. En términos generales, Aristóteles empleaba la palabra *theoria* en el mismo sentido que Platón, pero en ocasiones también la utilizaba para referirse a la «investigación» o «consulta», es decir, para descubrir cómo funcionaban y para qué servían todas las cosas del mundo, tanto las naturales como las culturales.

Los orígenes de la ciencia, de una visión crítica del mundo, del conocimiento por el conocimiento, se pueden identificar en todos los casos axiales, aunque en Israel, por ejemplo en el caso de Filón (20 a. de C.-50) o Flavio Josefo (37-100), los pensadores creativos escribían a menudo en griego y estaban profundamente influidos por el pensamiento griego, que dominó casi todo Oriente Medio durante esos siglos. Talcott Parsons se refiere al antiguo Israel y a Grecia como sociedades «semillero» porque sus legados, incluso cuando perdieron su independencia política, siguieron germinando en la historia subsiguiente[58]. En realidad todas las sociedades axiales fueron sociedades semillero y si quisiéramos continuar con esa metáfora, una de las cosas que tendríamos que analizar es la polinización cruzada que ejercieron entre sí en un montón de formas distintas. Igual que se interpenetraron las tradiciones judía y griega, el budismo tuvo una gran influencia en China y las matemáticas indias en Occidente. Puede que las mismas transiciones axiales no fueran sencillamente paralelas, aunque es difícil determinar las conexiones entre ellas. De todas formas en la historia posterior se influyeron profundamente.

En mi opinión, la era axial nos dio la «teoría» en los dos sentidos, y desde entonces ninguno ha estado exento de problemas. Las grandes visiones utópicas han promovido algunos de los grandes logros de la humanidad pero también han promovido algunos de los peores comportamientos entre los seres humanos. La teoría en el sentido del pensamiento desinteresado, de las preguntas por el simple placer de la comprensión, con o sin

58 Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1966), cap. 6, 95-108.

juicio moral, ha generado también su propio tipo de logros asombrosos, pero ha dado a los humanos el poder para destruir su entorno y destruirse a sí mismos. Ambos tipos de teoría han servido para la crítica pero también para la justificación de la sociedad de clases, que por primera vez se produjo de forma consciente en la era axial. Han aportado las herramientas intelectuales necesarias tanto para las reformas como para las represiones. Pero la crisis de legitimación de la era axial sigue sin resolverse hasta el día de hoy. Debemos preguntarnos a qué tipo de transformación se deben someter las sociedades Estado, qué tipo de instituciones cosmopolitas las deben limitar y en parte reemplazar para que esa resolución sea posible.

Como he sugerido antes al mencionar el Liceo aristotélico, que en parte había sido diseñado según la academia platónica, la segunda gran consecuencia de los avances de la era axial fue la creación de instituciones que mantuvieron vivas las tradiciones y protegieron a sus seguidores del mundo que les rodeaba, ámbitos relajados dentro de la «amable violencia» de los órdenes sociales establecidos y a veces de la violencia no tan amable de la confusión política. En la India, la casta hereditaria de los brahmanes se encargaba de sostener la tradición, o al menos las partes más importantes de ella, aunque más tarde los seguidores de Shiva y de Visnú fundaron sus propias asociaciones. Los budistas crearon un nuevo tipo de institución, el orden monástico, que muy bien pudo influir en la aparición del cristianismo monástico en Occidente algunos siglos más tarde. Las instituciones educativas fueron importantes en todos los casos y nos referimos aquí a «escuelas» que perpetuaron tradiciones distintas, sobre todo en la Grecia clásica y en el mundo romano, por ejemplo los estoicos y los epicúreos, y en China los confucianos, los mohistas y los daoístas —aunque, tal vez por influencia del budismo, los daoístas más tarde fundaron instituciones religiosas ligeramente diferentes a las escuelas[59].

Israel es un caso particularmente interesante debido a su historia posterior, más como diáspora que como imperio. En cierto modo el judaísmo fue el que estuvo más cerca de cumplir la utopía, aunque bajo circunstancias muy arduas. En su condición de minoría a menudo perseguida, los judíos se vieron privados de alcanzar un poder político independiente,

---

59 La palabra «escuela», que a lo largo de casi toda la historia ha significado institución educativa, ha asumido el segundo significado de tradición de enseñanza, aunque en la Academia de Platón y en el Liceo de Aristóteles ambos significados iban juntos. Sin embargo, en *Leisure,* Josef Pieper nos recuerda que la raíz del término escuela —a saber: *skole* en griego y *scola* en latín— significa ocio. El ocio apunta a una educación que se produce en un ámbito relajado y como un elemento del juego. En nuestra sociedad, la «escuela» se ha convertido en un espacio de intensa y en ocasiones despiadada competencia, así que puede que nos cueste un gran esfuerzo verla como «ocio». Sin embargo, en casi todas las sociedades de la historia solo una pequeña minoría ha ido a la «escuela»; el resto ha ido a trabajar tan pronto como eran físicamente capaces. De modo que la educación como ocio tiene sentido. Incluso después de haber sido democratizada, sigue teniendo sentido que la educación se produzca en una atmósfera de ocio si queremos que su verdadero propósito, la prosperidad de la humanidad, sea su resultado.

aunque tanto en las sociedades cristianas como en las musulmanas han tenido un vínculo muy estrecho con los poderosos. Sin embargo, en sus mejores momentos los judíos fueron capaces de establecer sus propias comunidades autónomas bajo la protección de los poderes gobernantes; las comunidades no tenían un poder de un Estado, sobre todo carecían de poder militar, pero tenían sus propios cuerpos jurídicos para mantener el orden en el seno de la comunidad. La sanción más importante solía ser la expulsión de la comunidad dado que la violencia estaba a cargo del poder político externo, pero la expulsión constituía una sanción muy grave[60]. Cuando comparo esas comunidades con las utopías axiales, en cuyo seno la vida estaba reglada por la Torá —no importa lo problemáticas que fueran sus relaciones externas— descubro que esto establece algunas semejanzas con las comunidades monásticas budistas y con las cristianas porque también en ellas la vida religiosa y la vida cotidiana estaban estrechamente identificadas entre sí más que en la inmensa mayoría de las sociedades históricas. Tal vez parezca un poco irónico que, como resultado de la gran emancipación de los judíos en los tiempos modernos, la esperanza inmemorial del regreso a la tierra prometida pudiera combinarse con el nacionalismo moderno para crear el Estado de Israel, un Estado que no es más utópico que cualquier otra nación moderna —de hecho enfrenta todas las tensiones entre los ideales éticos y las exigencias prácticas que son propias de la organización del Estado.

Rastrear la gran red de instituciones religiosas que crecieron a partir de las tradiciones axiales en los últimos siglos —como la iglesia cristiana, la Ummah islámica, la Sangha budista—, junto a todas sus instituciones educativas relacionadas —incluyendo las madrasas islámicas y las universidades cristianas—, donde usaron sus ámbitos relativamente relajados para fomentar una gran creatividad cultural, nos apartaría del alcance de este libro. Pero se puede decir que todos los casos, de una manera o de otra, mantuvieron viva la idea de la utopía religiosa dentro de unas fronteras no siempre del todo tranquilas.

Más metanarrativas

Regresemos ahora a un asunto que ya traté en el prefacio: cómo podemos asumir, como he hecho yo, una metanarrativa, aunque sea una metanarrativa evolutiva, cuando esas narrativas se han empleado casi siempre en el pasado para justificar a los vencedores y vilipendiar a los perdedores en la historia vista bajo la perspectiva de la lucha por la existencia. En su último libro, *Race, Empire, and the Idea of Human Development,* Thomas McCarthy presta mucha atención a estos temas, y señala que en los momentos en los que se encaran las mayores dificultades es cuando se pro-

60 Probablemente Spinoza sea el más famosos de todos los expulsados de la sinagoga. Consiguió sobrevivir únicamente porque tenía mecenas en la comunidad no judía.

duce el valor y hasta el carácter inevitable de lo que él define, siguiendo a Kant, como historia universal[61]. Espero que quede clara mi postura en el desarrollo de mi respuesta a McCarthy. En la mayoría de intentos de este género hay tres grandes defectos que provienen, desde hace tiempo, de Europa y Norteamérica.

1. Hay una fuerte tendencia, incluso en Kant, el más universal de los primeros filósofos modernos, de relacionarse con la humanidad en términos de una radical dicotomía: nosotros (Europa, y más tarde Europa y Norteamérica) contra ellos; una división que no solo es cultural sino también, por desgracia, racial[62]. Se considera a la raza blanca superior, hasta biológicamente superior, aunque al resto de razas se les otorga al menos la capacidad de aprender a comportarse como occidentales. Incuso en los casos en los que la distinción entre los grupos humanos se contempla más desde un punto de vista cultural que racial, la dicotomía sigue siendo la vía primaria para establecer la categorización: civilización contra barbarie. Cuando se establecían diferencias entre los menos civilizados, las distinciones seguían siendo mínimas: los «orientales» podían ser superiores a los primitivos pero seguían compartiendo la clasificación de una misma cultura única, estática y sobre todo despótica; de ahí el despotismo oriental. Basta con leer *Orientalism*, de Edward Said, para ver hasta qué punto esa dicotomía ha dominado el pensamiento occidental hasta hace no mucho[63].
2. Esta dicotomía básica se puede situar en el tiempo, a veces en el tiempo evolutivo, como una distinción entre lo anterior y lo posterior, donde lo posterior, concretamente nosotros, nos distinguimos del resto por un nivel de progreso más elevado. Todas las sociedades existentes se pueden clasificar en etapas de desarrollo si ponemos en la cúspide a Europa o Euro-Norteamérica. El imperialismo se justificó como algo educativo, algo que posibilitó la libertad, tras un (largo) período de tutela, a aquellos que no la tenían. Decepciona encontrar en John Stuart Mill, que trabajó la mayor parte de su vida adulta para la East India Company —al igual que su padre, James—, una elocuente expresión a esas ideas y nada menos que en su gran ensayo *On Liberty*. La libertad, leemos allí, «está destinada a ser ejercida por los hombres cuando se encuentran en la madurez de sus facultades», mientras que «el despotismo es un modo legítimo de gobierno para relacionarse con los bárbaros, siempre que el propósito sea su mejora y los medios queden justificados para que

---

61 Thomas McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (Cambridge University Press, Cambridge, 2009).

62 Véase McCarthy, *Race, Empire*, cap. 2, «Kant on Race and Development», 42-68.

63 Edward Said, *Orientalism* (Pantheon Books, Nueva York, 1978).

ese fin se haga efectivo». En palabras de Mill, el gobierno británico en la India es un «buen despotismo». Al fin y al cabo, «hablando con propiedad, la mayor parte del mundo carece de historia porque existe un total despotismo de las costumbres. Ese es el caso de todo Oriente»[64].

3. Tanto los horrores del pasado como los presentes se pueden justificar gracias a la posibilidad de un futuro más ¿democrático? ¿socialista? McCarthy afirma que Walter Benjamin fue particularmente elocuente cuando afirmó que le resultaba insoportable «pensar que las incontables víctimas de la historia no han sido más que peldaños en el camino del desarrollo»[65]. Según McCarthy, tanto Kant como Mill repiten que ningún acto que se inflija contra la dignidad, mucho menos contra la existencia de un ser humano, jamás se podrá justificar moralmente. Y, sin embargo, tanto el uno como el otro, junto a una gran cantidad de personas menos ilustradas en filosofía moral, encuentran modos de justificar lo injustificable. Esta parte de nuestra herencia (occidental) no solo exige, en opinión de McCarthy, una disculpa sino también una reparación para todos aquellos que aún hoy sufren las consecuencias de lo que hemos hecho[66].

De todas formas, a pesar de esta demoledora acusación a la mayor parte de las metanarrativas existentes, McCarthy aún cree que la propia idea de cambios evolutivos es inevitable e irreprimible a la luz del hecho de que las capacidades humanas han crecido de forma realmente dramática a lo largo del tiempo histórico y que, nos guste o no, ahora todos somos modernos, por más que en la práctica persistan las diferencias culturales. Todavía más: «se ha demostrado que es peligroso abandonar este territorio en manos de quienes abusan de él»[67]. Y McCarthy nos da una receta del tipo de metanarrativa que seguimos necesitando:

> La comprensión kantiana de una gran metanarrativa —la historia universal desde un punto de vista cosmopolita— como un objeto que no pertenece ni al conocimiento teórico ni a la razón práctica, sino a un «juicio reflexivo», estaba más cerca del objetivo. En su opinión, a pesar de que estas metanarrativas deben dar cuenta y ser compatibles con el conocimiento empírico de los datos y las conexiones causales, siempre van más allá del mundo cognoscible porque aspiran a la unidad de la historia. Y eso se puede realizar mucho mejor desde una perspectiva orientada a la práctica: las grandes metanarrativas nos dan una idea de los tipos de futuro más

64 Citas de Mill, *On Liberty*, en McCarthy, *Race, Empire*, 168, 172, 180.
65 *Ibid.*, 153.
66 Véase en particular *ibid.*, al final del capítulo, 230-243.
67 *Ibid.*, 241-242.

humanos a los que podemos aspirar, pero solo si nos comprometemos a sacarlos adelante[68].

Antes de posicionar este libro en contra de los criterios de McCarthy, permítaseme demostrar primero los varios intentos en los que he tratado de estar a favor. En mi libro no hay dicotomía. Aunque está escrito desde el inevitable punto de vista del presente, su narrativa se detiene 2000 años atrás. No aborda las guerras culturales (con la excepción incidental del capítulo 2, donde se habla de la guerra cultural entre distintos tipos de religión y distintos tipos de ciencia) ni sobre el «choque de civilizaciones» —para empezar, ni siquiera se habla del cristianismo ni del islam ya que quedan fuera de los parámetros temporales de este libro—. Tampoco trato aquí la modernidad, aunque posiblemente esté implícita. No es que no tenga nada que decir sobre estos asuntos —espero poder tratarlos en el futuro— sino que el proceso de «modernización» no era uno de los parámetros de este libro. Si «nosotros» significa occidentales, e Israel y Grecia son «nuestros» predecesores, ciertamente no les he favorecido. Los he desarrollado menos que los casos de China y la India, he intentado tratar los cuatro casos axiales con el mismo respeto y los he valorado solo en función de sus logros reseñables. Y si para Mill «todo Oriente» carecía de historia, yo he intentando demostrar aquí cuán intensa y dramática ha sido la historia en la India y en China, y en todos sus predecesores en el mundo, tanto desde el punto de vista natural como cultural.

En cuanto a la homogeneización del «otro», todo el tiempo he intentado evitar caer en ese error. He mostrado la gran diversidad interna que existía en dos de mis sociedades tribales, en los aborígenes australianos y en los navajo, y sin duda también en las sociedades arcaicas y axiales, donde las tensiones internas fueron las que alimentaron el surgimiento de nuevos conocimientos e innovaciones creativas. Tampoco he hablado aquí del pasado de una manera triunfalista, ni desde el punto de vista biológico ni desde un punto de vista cultural. A lo largo del capítulo 2 he intentado mostrar cómo la separación entre «superior» e «inferior» es siempre relativa, que las bacterias, por ejemplo, pueden ser contempladas como una de las formas más exitosas que ha adoptado la vida y que no tenemos motivos para burlarnos de los dinosaurios. Y aunque he dado más espacio a la era axial porque sus principales figuras siguen presentes en las vidas de cualquier persona educada, no he menospreciado las culturas preaxiales sino que he intentado mostrar el valor intrínseco de cada una de ellas.

Finalmente he tratado de exponer una historia universal (de 2.000 años, aunque le falten 4.000 millones) que comparte los criterios de Tho-

[68] *Ibid.*, 224-225. McCarthy ha escrito un libro sorprendentemente original, que además es una fuente muy valiosa para reflexionar sobre nuestros problemas actuales. Pero además de estar en deuda con Kant, de quien no es muy crítico, ha tomado muchas ideas de la ética del discurso de Jürgen Habermas, cosa que reconoce.

mas McCarthy respecto al tipo de historia que necesitamos. No solo no me he retraído ante el hecho de que la selección natural es el mecanismo principal de la evolución, tanto biológica como cultural, sino que me he ocupado también de tratar los «ámbitos relajados» indispensables en el juego animal y en la cultura humana, espacios en los que la lucha por la existencia o la supervivencia del más apto no tienen ninguna influencia y donde podían surgir los patrones éticos y la libre creatividad, formas que en muchos casos resultaron ser selectivos, ya que tenían un valor de supervivencia a pesar de haber surgido en contextos en los que el bien era intrínseco a la práctica en sí y no un objetivo externo. Tampoco he proclamado que todo ha sido para bien ni he negado que la historia está llena de horrores. He mostrado que a menudo pierden los buenos y ganan los malos.

La intención práctica

En cuanto a la «intención práctica» de este libro, que según McCarthy es la única justificación para la historia universal, he intentado mostrar cómo la evolución de la vida y la cultura no dan pie a ningún tipo de triunfalismo. Creo que debemos hablar de evolución, que es la única metanarrativa compartida por las personas educadas de todas las culturas, pero de una forma en la que se puedan ver tanto los peligros como los triunfos de la evolución y sin miedo a diferenciar el bien y el mal.

Permítaseme regresar aquí a un ejemplo sorprendente de la forma en la que la historia profunda nos puede mostrar la situación moral en la que nos encontramos hoy los humanos y los cambios tenemos que llevar a cabo. Ha habido al menos cinco eventos que han provocado una extinción masiva —definidos como eventos que han implicado la muerte de al menos el 50 por ciento de todas las especies animales— como prueban los documentos fósiles de los últimos 540 millones de años. El más reciente, la extinción del Cretáceo-Terciario hace 65 millones de años, es también el más conocido ya que fue el que acabó con la vida de todos los dinosaurios excepto las aves. El mayor de todos fue el del Triásico-Pérmico hace 245 millones de años, en el que murieron el 96 por ciento de todas las especies marinas y alrededor del 70 por ciento o más de las especies terrestres, incluidos los vertebrados, los insectos y las plantas. Se le ha llamado la «Gran extinción» por sus descomunales consecuencias evolutivas.

Como algunos sabemos, y todos deberían saber, en este preciso instante nos encontramos en medio de la sexta gran extinción —es más, llevamos en ella desde hace ya bastante tiempo—. El paleontólogo Niles Eldredge describe este acontecimiento como uno que «amenaza con igualar las cinco grandes extinciones masivas de nuestro pasado geológico»[69]. En

[69] Niles Eldredge, «The Sixth Extinction», actionbioscience.org/newfrontiers/eldredge2.html, 1.

su opinión, todas las extinciones previas han tenido causas físicas, incluso las que incluían colisiones de objetos extraterrestres, grandes explosiones volcánicas o cambios dramáticos en las placas tectónicas, pero en este caso tiene una causa distinta: «Es el primer evento de extinción mundial que no tiene una causa física sino biótica»[70]. Esa causa somos nosotros.

Según Eldredge, este evento de extinción comenzó al menos hace 100.000 años cuando los humanos desarrollaron técnicas de caza que les permitieron «cazar de más» algunas especies, entre las que se incluían, aunque no de forma exclusiva, la megafauna como los mamuts y los mastodontes. Extinciones semejantes se han producido siempre que los humanos han ocupado nuevos territorios —como en Australia hace 40.000 años y en América hace 12.500 años—. Mucho más cerca en el tiempo, cuando los humanos llegaron a la Polinesia acabaron con todas las grandes especies de aves terrestres[71].

Pero el impacto de la agricultura humana, que comenzó hace 10.000 años, en el medio ambiente ha sido mucho peor. Según Eldredge, «la agricultura representa el cambio ecológico más profundo de todos los 3,5 mil millones de años de historia de vida». Gracias a ella los humanos dejaron de depender de otras especies en su estado natural y comenzaron a manipular la naturaleza para resolver sus propias necesidades, lo que les permitió superpoblar la tierra más allá de toda capacidad de sustentabilidad natural y ecológica. El desarrollo de la agricultura se llevó a cabo «fundamentalmente para declararle la guerra a los ecosistemas —se intervino la tierra para producir uno o dos cultivos y se declaró "hierbas indeseables" al resto de las especies de plantas— y provocó que solo unas pocas especies animales se consideraran animales domésticos»[72]. El enorme incremento de la población, que ha llegado a los 6.000 millones y sigue incrementándose de forma logarítmica, ha generado un desgaste colosal del suelo en muchos lugares. La escasez del agua, la contaminación de los océanos, la pesca esquilmada y los cambios atmosféricos han acelerado el calentamiento global. Eldredge termina su artículo diciendo que «únicamente el 10 por ciento de las especies del mundo sobrevivió a la tercera extinción. ¿Sobrevivirá alguna a esta?»[73].

Por supuesto podríamos hacernos saltar por los aires con armas nucleares antes de barrer todas las especies del planeta, incluyendo la nuestra. Las desigualdades abismales entre las naciones pobres y las ricas, y la disminución de las fuentes de energía y agua podrían llevarnos a un conflicto fatal. En el prefacio he señalado que nuestra tasa de adaptación ha crecido de forma tan notable que estamos empezando a tener dificultades para adaptarnos a nuestras adaptaciones. Todo esto debería dejar claro que, a pesar

70 *Ibid.*, 2.
71 *Ibid.*, 3-4.
72 *Ibid.*, 4-5.
73 *Ibid.*, 5.

de que creo en la evolución en el sentido del incremento de las capacidades y que basta regresar a etapas previas para ver cómo se han desarrollado esas nuevas capacidades, nunca he sido de la opinión de que cuanto más mejor, que nosotros somos la cúspide de la vida ni de que hay motivos para estar seguros de que más bien pronto que tarde acabaremos poniendo fin a nuestra existencia y a la de otras especies para entregarle la tierra a las bacterias que, como ya dije en el capítulo 2 citando a Stephen Jay Gould, son «los organismos que eran al comienzo, son ahora y probablemente serán siempre (hasta que el sol se quede sin combustible) las criaturas dominantes sobre la tierra según todo criterio evolutivo»[74]. Si una obra como esta, que trata sobre la extensión más amplia de evolución biológica y cultural, tiene una intención práctica fundamental es decir que ya no llegamos a tiempo: urge que los humanos despierten y comprendan lo que está pasando, y tomen las dramáticas decisiones que evidentemente son indispensables y que, también de forma evidente, han ignorado todos los poderes de la tierra.

Pero me gustaría terminar señalando otra intención práctica de esta obra, una menos apocalíptica que nuestra crisis ecológica, pero igual de importante. Se trata de la posibilidad de entender nuestras diferencias culturales más profundas de una forma completamente distinta a la que han mostrado hasta ahora la mayoría de personas. Se puede identificar el etnocentrismo en todas partes, por lo que no debería sorprendernos encontrarlo entre nuestros ancestros.

Por más grandes que hayan sido las principales figuras de la era axial y por más universales que hayan intentado ser sus éticas, no podemos olvidar que cada uno consideró sus enseñanzas como si fuera la única verdad o la verdad más elevada, incluso figuras como el Buda, que nunca criticó a sus rivales sino que se limitó a burlarse de ellos. Tanto Platón como Confucio o el segundo Isaías pensaron que eran ellos, y solo ellos, quienes habían encontrado la auténtica verdad. Podemos considerarla una característica inevitable de aquel mundo de antaño.

Pero para un libro que habla de la evolución del pensamiento religioso es dolorosamente importante admitir que incluso los mejores pensadores modernos han dado por descontada la superioridad del cristianismo sobre el resto de religiones. Para Kant y Hegel, tal vez los filósofos modernos más influyentes, no solo el cristianismo era superior sino el cristianismo protestante en concreto, una opinión que ha sido ampliamente compartida hasta solo ayer.

Enternece recordar que para Max Weber no fue solo el cristianismo protestante, sino lo que él llamó el «ascetismo protestante» —con lo que quería designar principalmente el calvinismo— lo que estableció el patrón para una estimulante racionalización sobre todo, aunque no de forma exclusiva, en la esfera económica; y contra ese patrón tenían que medirse

---

[74] Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory* (Harvard University Press, Cambridge 2002), 898.

el resto de las religiones y ser calificadas como más o menos deseables, empezando por el catolicismo y siguiendo por las religiones de China e India. Es cierto que a Weber en realidad no le gustaba el ascetismo protestante, al que llamó «religión de lo antifraternal», ya que no era compatible con las figuras a las que él eligió como representativas de la religión en su mejor expresión: Jesús, Francisco y el Buda. De todas formas fue ese ascetismo protestante el que hizo más por extender la racionalización a todos los aspectos de la vida humana, un proceso sobre el que Weber tenía muchas dudas (la «jaula de hierro») pero que pensó que era inevitable y, en última instancia, para mejor[75].

De todas formas, durante el siglo XX se empezó a percibir el surgimiento de un nuevo punto de vista, capaz de entender y apreciar todas las religiones en sus propios términos y que no estaba inclinado a definir una de ellas como vértice, ya fuera porque se la considerara la mejor o la más progresiva desde la perspectiva histórica. No estoy pensando en la conciencia «New age» que aseguraba que «todas las religiones son diferentes caminos para llegar al mismo Dios», aunque es cierto que la aparición de ese tipo de opiniones era un síntoma de la nueva situación cultural. Weber era irónico con la élite cultural de su tiempo porque «decoran sus almas con antigüedades rescatadas de todas las religiones mundo». Es cierto que gran parte de lo que estaba sucediendo era una estupidez, sobre todo la inevitable tendencia a leer lo que uno quería encontrar en las otras religiones en lugar de tomarse el esfuerzo de tratar de entenderlas en sus propios términos. Tampoco estoy haciendo referencia al diálogo interreligioso, a pesar de que sin duda es importante para reconocer el derecho a la existencia de las religiones de los demás y a su defensa en caso de persecución, aunque sigamos pensando que nuestra propia religión es la mejor —evidentemente ese diálogo supone un gran avance con respecto a las tendencias previas.

En lo que estoy pensando ahora es en el creciente número de estudiantes de religión que son capaces de aceptar el pluralismo religioso como destino sin proponer la superioridad de ninguna tradición en particular. En este sentido se produjo un gran paso adelante a mediados del siglo XX de la mano del libro de Karl Jaspers *The Meaning and Goal of History,* en el que emplea la expresión «era axial» para referirse a distintas tradiciones muy importantes que habían surgido en el primer milenio antes de nuestra era, tomando la idea cristiana de Jesucristo como «eje» [axis] de la historia y generalizándolo para incluir el resto de grandes tradiciones del periodo primitivo[76].

---

75 Para leer un análisis completo de la perspectiva de Weber sobre la religión, véase Robert N. Bellah, «Max Weber and World-Denying Love», *The Robert Bellah Reader,* Robert N. Bellah y Steven M. Tipton (eds.) (Duke University Press, Durham, 2007), 123-149.

76 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1953 [1949]). Para leer una interpretación reciente y muy útil sobre la era axial y su importancia para la modernidad, véase Steven G. Smith, *Appeal and Attitude: Prospects for Ultimate Meaning* (Indiana University Press, Bloomington, 2005).

La persona que más me ha enseñado en la vida sobre la aceptación de las otras religiones ha sido Wilfred Cantwell Smith, tanto a través de su docencia como personalmente, y esto se puede apreciar en el trabajo de toda su vida sobre los musulmanes. Smith, a su particular e idiosincrática manera, creía que todas las religiones estaban relacionadas históricamente pero que su «esencialización» en una serie de «ismos» impedía apreciar la enorme variedad que existía tanto en su interior como entre las tradiciones que diferenciamos. De modo que nuestra tarea es bajar hasta los creyentes individuales, que nunca son idénticos ni siquiera al resto de los creyentes de su misma religión, para tratar de entender lo que comparten y no comparten pero, por encima de todo, entenderlos en sus propios términos, no en los nuestros. En el libro en el que ha expuesto más extensamente su postura, *Toward a World Theology*, Smith emplea el término «Dios» como una referencia común en todas las religiones, a pesar de reconocer las dificultades que implica hacer semejante cosa. Pero su uso de la palabra «Dios» en ese contexto no es cristiano exclusivamente y no requiere de ninguna fe en Jesucristo ni en la Trinidad, aunque Smith se identificaba como cristiano. Smith tiene la intención de incluir toda la religiosidad humana en su perspectiva sin privilegiar ninguna tradición sobre otra[77].

También me ha influenciado mucho el trabajo de Charles Taylor sobre la multiculturalidad, en especial el tratamiento que hace de las otras religiones —a veces solo de forma secundaria— en *A Secular Age*, donde siempre las trata con seriedad y en sus propios términos[78]. Herbert Fingarette ha explicado mejor que nadie la postura que intento describir:

> El destino particular del hombre moderno es que tiene la oportunidad de «elegir» entre las visiones espirituales. La paradoja es que a pesar de que todas exigen un compromiso total para su completa validez, en la actualidad podemos generar un contexto en el que entendamos que ninguna visión es la única. Debemos aprender a ser ingenuos sin ser dogmáticos. O lo que es lo mismo, debemos tomar la visión tal como viene y confiarnos ingenuamente a ella como realidad. Aun así debemos mantener también cierta apertura para advertir que las oscuras sombras que hay en el interior de esa visión son los mudos y tercos mensajeros que esperan para llevarnos a una nueva luz y una nueva visión...
>
> No debemos ignorar el hecho de que en este último análisis, el compromiso con una orientación concreta sobrepasa la catolicidad de la imaginería. Uno puede ser un viajero sensible y experto, capaz de estar a gusto en muchos sitios, pero de todas formas uno debe tener un hogar. Podemos establecer vínculos íntimos con las personas a las que visitamos y, a pesar

---

77 Wilfred Cantwell Smith, *Toward a World Theology*, (Westminster, Philadelphia, 1981).

78 Charles Taylor, *A Secular Age* (Harvard University Press, Cambridge, 2007).

de que en ciertos territorios solo podemos ser viajeros y huéspedes, son nuestros anfitriones los que están realmente en casa. Cuando existe un hogar ese hogar es de alguien, pero no existe un hogar absoluto en términos generales[79].

Tal vez esta última afirmación, la de que no hay un hogar absoluto en términos generales, sea la que más inquieta a muchos creyentes y la que arroja el guante del relativismo sobre Fingarette, al igual que sobre otros autores que he mencionado. Pero en realidad la acusación de relativismo es inapropiada en todos los casos. Uno puede juzgar como mejor o peor a cualquier religión, pero es más sencillo acertar si uno realmente ha hecho el esfuerzo de entenderlas en sus propios términos.

Estoy lejos de creer que esa actitud ante la religión esté extendida entre la raza humana. Está claro que los toscos prejuicios tampoco gozan de buena reputación y mucha gente ha sido capaz de compatibilizar la creencia de que su religión es la mejor con la de que también pueden salvarse los creyentes de otras religiones. Tampoco creo que la visión que propongo esté necesariamente extendida entre los intelectuales religiosos, donde aún persiste la amplia creencia de que siempre se pueden dar razones convincentes de por qué una religión o una posición filosófica es mejor que las otras.

En mi opinión hay dos motivos, relacionados entre sí, por los que la misma idea de que una posición es mejor que otra está destinada a fracasar. El primero es que la variedad de diferencias sobre las que se debe vencer o perder en la «discusión» están en el nivel teórico que he estado empleando en este capítulo. Pero para relacionarse con las teorías de los demás uno debe desarraigarlas de la mezcla de teorías históricas de la que siempre forman parte, y sobre todo de su relación con las prácticas y los relatos consagrados, las formas míticas y miméticas de la cultura de las que habla Donald, que se reorganizan mediante innovaciones teóricas pero jamás se abandonan.

Cuando se comete ese error es casi inevitable cometer el siguiente: uno tratará entonces las teorías de los demás como si fueran respuestas a las preguntas de nuestra propia tradición teórica. Entre otras cosas importantes, Wilfred Smith me enseñó que las religiones no se diferencian tanto porque dan respuestas distintas a las mismas preguntas, sino porque formulan distintas preguntas. Si creemos que las otras tradiciones están respondiendo a nuestras preguntas, es solo cuestión de lógica circular pensar que esas tradiciones van a acabar respondiendo a esas preguntas peor que nuestra tradición que, al fin y al cabo, era la designada para responderlas.

---

79 Herbert Fingarette, *The Self in Transformation: Psychoanalysis, Philosophy, and the Life of the Spirit* (Basic Books, Nueva York, 1963), 236-237. ¿Podríamos identificar en Fingarette a una suerte de renunciante?

Por tanto, no es un argumento a favor del relativismo señalar que las categorías universales, por más importantes que sean en cualquier tradición, vienen ligadas a particularidades que les dan distintos énfasis. Thomas McCarthy lo dice muy bien: «La idea conceptual es la siguiente: *por su misma naturaleza,* lo universal no puede ser real sin lo particular, tampoco lo formal sin lo sustancial, lo abstracto sin lo concreto, la estructura sin el contenido»[80]. Y de ahí resulta que «desde nuestra perspectiva actual, está claro que la irreductible variedad de posturas hermenéuticas y orientaciones prácticas que dan forma a los esfuerzos interpretativos, por más fundamentadas que estén, normalmente se emitirán como un "conflicto de interpretaciones" y llamarán así al diálogo a través de las diferencias»[81].

De modo que la última lección de este capítulo y este libro para nuestra situación actual en un mundo en el que existen múltiples tradiciones es que toda teoría que se desvincula de su contexto cultural puede llegar adoptar una superioridad que la empuja a cometer errores catastróficos. La transformación teórica de cada caso axial llevó a la posibilidad de una ética universal, a reafirmar la igualdad humana fundamental y la necesidad de respetar a todos los seres humanos y a todas las criaturas con vida. Sin embargo, en cada uno de los casos esas afirmaciones surgieron de comunidades activas cuyas prácticas religiosas definía quiénes eran y qué historias eran fundamentales para definir sus identidades. Asumir que «nosotros», sobre todo si con eso nos referimos a Occidente moderno, tenemos verdades universales basadas en la revelación, la filosofía o la ciencia que podemos imponer a los demás, sería volver a un ámbito ideológico de racismo, imperialismo y colonialismo. Si pudiésemos comprender que todos estamos juntos aquí —con nuestras teorías, sí, pero también con nuestras prácticas y nuestras historias, a pesar de que tengamos que discutir para aplacar nuestras diferencias— nos acercaríamos un poco más al sueño kantiano de una sociedad civil global capaz al menos de refrenar la violencia de unas sociedades estatales contra otras y contra el medio ambiente.

80 McCarthy, *Race, Empire,* 223. Cursivas en el original.
81 *Ibid.,* 187.

Índice analítico